



EDWARD W. SAID



Representaciones del intelectual



Con su proverbial capacidad para reflexionar de forma creativa y comprometida sobre la realidad actual, Edward W. Said previene contra aquellos intelectuales que optan por el silencio oportunista, por la cautela y el patrioterismo. El intelectual debe ser un francotirador, un crítico y un desmitificador, condenado a la soledad y al exilio interior. Siempre alerta a la manipulación del poder, la obligación del intelectual, según Said, es guardar celosamente el don más preciado: su independencia.

Edward W. Said

Representaciones del intelectual

ePub r1.0
Titivillus 18.02.2020

Título original: *Representations of the intellectual*
Edward W. Said, 1994
Traducción: Isidro Arias
Diseño de cubierta: Mario Eskenazi

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

A Ben Sonnenberg

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

En los Estados Unidos no existe una iniciativa comparable a las Conferencias Reith, a pesar de que son ya varios los autores norteamericanos —Robert Oppenheimer, John Kenneth Galbraith, John Searle— que han participado activamente en estos ciclos desde que en 1948 los inaugurara Bertrand Russell. Yo mismo había escuchado algunas de esas intervenciones por la radio —recuerdo con especial emoción la serie de Toynbee, en 1950— como uno de tantos muchachos que crecía en el mundo árabe, donde la BBC era una parte muy importante de nuestras vidas. Todavía hoy, frases como «Londres ha dicho esta mañana» constituyen un estribillo nada raro en el Medio Oriente. Quienes las usan dan por sentado que «Londres» dice siempre la verdad. No me atrevería a afirmar que esta visión de la BBC es un simple rastro del colonialismo; en cualquier caso, lo que sí es cierto es que tanto en Inglaterra como en el extranjero la BBC goza de un prestigio incomparable en la vida pública, algo que les es negado a las agencias gubernamentales —como la «Voz de América»— y a las mismas cadenas privadas norteamericanas, incluida la CNN. Ello se debe, entre otras razones, al hecho de que los programas del estilo de las Reith Lectures y los numerosos debates y documentales se presentan en la BBC no ya como informaciones oficialmente sancionadas, sino más bien como oportunidades que ponen a disposición de oyentes y telespectadores un enorme abanico de materiales serios y a menudo de categoría.

Me sentí por lo tanto muy honrado cuando Anne Winder, de la BBC, me ofreció la oportunidad de dictar las Reith Lectures de 1993. Por motivos de programación convinimos en fijarlas para la segunda quincena de junio, más bien que en la fecha más tradicional de las mismas, que solía ser enero. Pero, casi desde el momento mismo en que la BBC anunció las conferencias a finales de 1992, surgieron voces críticas, pocas pero persistentes, que no comprendían que se me hubiera invitado a mí en primer lugar. Se me acusó principalmente por mi participación activa en la batalla en favor de los derechos palestinos, lo que al parecer me incapacitaba para todo saber

objetivo e incluso para una declaración de principios digna de respeto. Éste fue el primero de una serie de argumentos claramente antiintelectuales e irracionales, todos los cuales vienen a confirmar, irónicamente, la tesis de mis conferencias acerca del papel público del intelectual como francotirador, «amateur», y perturbador del *statu quo*.

Todas estas críticas son de hecho altamente reveladoras de las actitudes británicas frente al intelectual. Naturalmente, se trata de actitudes que los periodistas atribuyen al público británico, pero la frecuencia con que se repiten otorga a tales ideas cierta credibilidad social ordinaria. Comentado los temas anunciados de mis conferencias —representaciones del intelectual—, un periodista bienintencionado afirma que se trata de algo «ajeno por completo al espíritu británico». Con el término «intelectual» se asocian conceptos como «torre de marfil» y «risa burlona». Esta deprimente línea de pensamiento la subraya también Raymond Williams en una obra reciente, *Keywords*. donde entre otras cosas afirmar; «Hasta mediados del siglo veinte predominó en inglés el uso peyorativo de términos como *intelectuales, intelectualismo* e *inteligencia*, y es evidente que tal uso persiste todavía hoy». **[1]**

Una de las tareas del intelectual consiste en el esfuerzo por romper los estereotipos y las categorías reduccionistas que tan claramente limitan el pensamiento y la comunicación humanos. Yo mismo desconocía en absoluto las limitaciones que pesaban sobre mí antes de impartir las conferencias. Varios periodistas y comentarís, tas alegaron repetidamente en son de queja que yo era palestino, yeso, como todos sabían, era sinónimo de violencia, fanatismo, asesinato de judíos. Apenas se informó de nada que procediera directamente de mí: se suponía sin más que todo era del dominio público. Por otra parte, *The Sunday Telegraph* me retrató con tonos grandilocuentes como antioccidental; de mis escritos se puso de relieve su afán por echarle la culpa a Occidente de todos los males del mundo, especialmente de los que afligen al Tercer Mundo.

Se diría que todo lo que yo había escrito de hecho en una ya larga lista de libros —incluyendo *Orientalism* y *Culture and Imperialism*— había pasado desapercibido a los ojos de mis críticos. (En el último de los libros citados mi pecado imperdonable radica en el hecho de sostener que la novela de Jane Austen *Mansfield-Park*, un libro que por lo demás merece el mismo aprecio sincero que no "dudo en otorgar a toda la obra de esta autora, tenía también algo que ver con la esclavitud y las plantaciones de azúcar británicas en Antigua, fenómenos ambos que la autora menciona, como no podía ser menos, específicamente. Mi punto de vista era que, de la misma manera que

Austen habla de líos en Inglaterra y en las colonias británicas de ultramar, sus lectores y críticos actuales deben expresar su propio punto de vista sobre estas materias, después de haber concentrado su atención durante demasiado tiempo en los primeros con olvido de los segundos). Mis libros intentaban combatir la construcción de ficciones como «Este» y «Occidente», para no hablar de conceptos raciales tales como «razas sometidas», «orientales», «arios», «negros» y otros por el estilo. Lejos de alentar un sentido de inocencia primigenia ofendida en países que habían sufrido en repetidas ocasiones los estragos del colonialismo, afirmé una y otra vez que todas esas abstracciones míticas eran mentiras, lo mismo que las múltiples retóricas de censura a que aquéllas daban lugar. Las culturas están demasiado entremezcladas, sus contenidos e historias son demasiado interdependientes e híbridos, para someterlas a operaciones quirúrgicas que aíslen oposiciones en gran escala, básicamente ideológicas, como «Oriente» y «Occidente».

Incluso críticos bienintencionados de mis conferencias —comentaristas que parecían estar realmente familiarizados con lo que yo había dicho— dieron por sentado que mis afirmaciones acerca del papel del intelectual en la sociedad contenían un mensaje autobiográfico velado. ¿Qué pensaba yo —se me preguntó— de intelectuales de derechas como Wyndham Lewis o William Buckley? ¿Por qué, según usted, todo intelectual tiene que ser un hombre o una mujer de izquierdas? Mis críticos pasaron por alto el hecho de que Julien Benda, en quien yo me apoyo (tal vez paradójicamente) con cierta frecuencia, era claramente de derechas. De hecho, en mis conferencias traté sobre todo de hablar de los intelectuales como personajes cuyos pronunciamientos públicos no pueden ser ni anunciados de antemano ni reducidos a simples consignas, tomas de postura partidistas ortodoxas o dogmas fijos. Lo que yo quise sugerir era que las verdades básicas acerca de la miseria y la opresión humanas debían defenderse independientemente del partido en que milite un intelectual, de su procedencia nacional y de sus lealtades primigenias. Nada desfigura la actuación pública del intelectual tanto como el silencio oportunista y cauteloso, las fanfarronadas patrióticas, y el repudio retrospectivo y autodramatizador.

El esfuerzo por atenerme a un patrón Universal y único en el tratamiento del tema desempeña un importante papel en mis reflexiones sobre el intelectual. O más bien la interacción entre universalidad y lo local y, subjetivo, el aquí y ahora. El interesante libro de John Carey *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia 1880-1939*[2] fue publicado en América después de que yo hubiese redactado

el texto de mis conferencias, pero considero que sus conclusiones, en conjunto decepcionantes, pueden verse como complementarias de los mías. Según Carey, intelectuales británicos como Gissing, Wells y Wyndham Lewis vieron con malos ojos la aparición de las modernas sociedades de masas, lamentando cosas como «el hombre común», los suburbios, el gusto burgués; en cambio, esos mismos autores promovieron la aristocracia natural, los «mejores» tiempos antiguos y la cultura de calidad. Para mí, el intelectual apela a un público —no lo flagela— tan amplio como sea posible, que constituye su audiencia natural. Para el intelectual el problema no radica tanto, como parece suponer Carey, en la sociedad de masas en su conjunto, sino más bien en los privilegiados, los expertos, los corrillos y los profesionales, que, siguiendo las modalidades definidas al comienzo de este siglo por el erudito Walter Lippmann, moldean la opinión pública, la hacen conformista, estimulan a poner toda la confianza en una pequeña banda superior de hombres sabelotodo en el poder. Los privilegiados promueven intereses especiales, pero los intelectuales deberían ser los primeros en cuestionar el nacionalismo patriótico, el pensamiento corporativo, y el sentimiento de superioridad clasista, racial o sexual.

La universalidad implica el riesgo de traspasar las cómodas certezas Que nos ofrecen el entorno inmediato en que nos movemos, la lengua que hablamos, la propia nacionalidad, las cuales a menudo nos escudan frente a la realidad de los otros. También implica la búsqueda y el esfuerzo por alcanzar una norma o patrón únicos para la conducta humana cuando se abordan materias como la política exterior y social. Así, si condenamos un acto de agresión gratuito realizado por un enemigo, también deberíamos ser capaces de condenar a nuestro propio gobierno cuando invade un país vecino más débil. No existen reglas que les permitan a los intelectuales saber qué es lo que tienen que decir o hacer; para el auténtico intelectual laico tampoco existen dioses a los que servir y de los cuales se puedan obtener orientaciones seguras.

En tales circunstancias, el terreno social no es sólo diverso, sino, además, muy difícil de negociar. Así Ernest Gellner, en un ensayo titulado *La trahison de la trahison des clercs*, arremete contra el platonismo acrítico de Benda, pero sus conclusiones finales nos dejan realmente perplejos: resultan menos claras que las de Benda, menos valientes que las de Sartre que él critica, menos útiles incluso Que las de algunos que afirman seguir un dogma puro y duro. «Lo que yo *estoy* diciendo es que la tarea de *no* cometer *(la trahison des clercs)* es mucho más difícil de lo que podría hacemos creer un modelo

absolutamente simplificado de la situación de trabajo del Intelectual».[3] La huera advertencia de Gellner, lo mismo que el insolente y cínico ataque de Paul Johnson contra todos los intelectuales («Una docena de personas escogidas al azar en la calle son probablemente capaces de ofrecer puntos de vista tan sensatos sobre temas de moral y política como una muestra representativa de los intelectuales»),[4] nos lleva a la conclusión de que eso que se llama vocación intelectual no puede existir, cosa que debemos celebrar.

No comparto esta opinión. En primer lugar, porque es posible ofrecer una descripción coherente de esa vocación; en segundo lugar, porque en el mundo proliferan como nunca antes los profesionales, los expertos, los consultores; en una palabra, los intelectuales, cuya misión principal es la de revestir de autoridad las iniciativas en que participan, al tiempo que obtienen por ello importantes beneficios. Existe un conjunto de opciones concretas que los intelectuales han de afrontar, y esto es lo que yo trato de describir en mis conferencias. En primer lugar está, naturalmente, la idea de que todos los intelectuales representan algo para sus audiencias, y al hacerlo así se representan a sí mismos para sí mismos. Tanto si es usted un profesor de universidad, un ensayista bohemio o un consultor del Ministerio de Defensa, actúa usted de acuerdo con una idea o representación que usted tiene de sí mismo al hacer eso que hace: ¿Piensa de sí mismo que está ofreciendo una orientación «objetiva» a cambio de dinero? ¿O tal vez cree usted que lo que enseña a sus alumnos tiene el valor de la verdad? ¿O ocaso se tiene a sí mismo por una personalidad que aboga por una perspectiva excéntrica pero coherente?

Todos nosotros vivimos en una sociedad, y formamos parte de una nación con su propia lenguaje, tradición e historia. ¿Hasta qué punto están los intelectuales al servicio de esas situaciones fácticas y en qué medida se rebelan contra ellas? Lo mismo se puede decir de la relación de los intelectuales con determinadas instituciones (universidad, Iglesia, gremio profesional) y con las potencias mundiales, que en nuestro tiempo han controlado a la intelectualidad hasta un grado extraordinario. Los resultados son, como señala Wilfred Owen, que «los escribas empujan a todo el mundo / y se hacen voceros de la fidelidad al Estado». Por eso, en mi opinión, el principal deber del intelectual es la búsqueda de una independencia relativa frente a tales presiones. Comprenderá así el lector por qué describo al intelectual como exiliado y marginal, como aficionado, y como el autor de un lenguaje que se esfuerza por decirle la verdad al poder.

Una de las ventajas —y a la vez de las dificultades— anejas a las Conferencias Reith es el hecho de que uno se ve inexorablemente obligado a expresar su pensamiento en los treinta minutos que dura la emisión: una conferencia semanal a lo largo de seis semanas. Por otra parte, uno se dirige directamente a una audiencia viva gigantesca, mucho mayor que la que normalmente suelen tener ante sí intelectuales y profesores de universidad. Tratándose de un tema tan complejo y potencialmente inacabable como el mío, esta situación me obligaba con especial urgencia a ser tan preciso, inteligible y conciso como fuera posible. Al preparar el texto de mis conferencias para su publicación en forma de libro he tratado de conservarlas básicamente como salieron de mi boca, añadiendo sólo referencias o ejemplos ocasionales; es decir, he tratado de preservar lo mejor que me ha sido posible tanto la inmediatez como la obligada concisión del original, de forma que el texto ni se ha inflado artificialmente ni se han diluido o matizado de cualquier otra manera mis principales puntos de vista.

Así, si bien es verdad que personalmente tengo poco que añadir que pueda cambiar las ideas expuestas aquí, me gustaría que esta introducción le proporcionase al lector un contexto mejor definido. Al subrayar el papel del intelectual como francotirador, he pensado en lo impotente que uno se siente a menudo frente al poderoso entramado de autoridades sociales —medios de comunicación, gobierno y corporaciones, etcétera—, que eliminan cualquier posibilidad real de cambio. El hecho de no pertenecer deliberadamente a esas autoridades implica no poder llevar a cabo ningún cambio directo y, por desgracia, en ocasiones verse relegado al papel de testigo mudo de horrores que de otro modo nadie recordaría. En un estudio reciente realmente conmovedor sobre el dotado ensayista y novelista afroamericano James Baldwin, Peter Dailey muestra con singular crudeza esta condición de «testigo» con todo su *pathos* y ambigua elocuencia.[5]

Y pocos pondrán en duda que figuras como Baldwin y Malcolm X definen el tipo de trabajo que más ha influido en mis propias representaciones de la conciencia del intelectual. El espíritu de oposición representa para mí un valor superior a la acomodación, porque la aventura, el interés y el reto de la vida intelectual van ligadas al rechazo del *statu quo* en un momento en que la lucha en favor de los grupos marginados y en situación de desventaja parece series tan poco favorable. Mis compromisos anteriores en la política palestina no han hecho más que intensificar este sentimiento: Tanto en Occidente como en el mundo árabe el foso que separa a ricos y a pobres se agranda cada día, y los Intelectuales que hoy influyen en la opinión pública reaccionan ante

semejante situación con una pretenciosa indiferencia que a mi me horroriza. ¿Qué podría ser menos atractivo y menos verídico un par de años después del gran conflicto que la tesis de Fukuyama sobre el «fin de la historia» o la interpretación de Lyotard de la «desaparición» de los «grandes relatos»? Lo mismo se podría afirmar de los empecinados pragmáticos y realistas que combinaron ficciones absurdas como el Nuevo Orden Mundial o «el choque de civilizaciones».

No quisiera que nadie malentendiese mis palabras. Los intelectuales no tienen por qué ser amargadas plañideras. Nada más alejado de semejante modelo que disidentes tan encomiados y vitales como Noam Chomsky o Gore Vidal. Dar testimonio de una situación deteriorada cuando uno mismo no está en el candelero público es sin duda una actividad monótona y monocromática, que implica, por una parte, lo que en cierta ocasión Foucault llamó una «erudición implacable», decidida a explorar detenidamente fuentes alternativas, exhumar documentos enterrados y recuperar historias olvidadas (o dejadas de lado) y, por otra parte, un sentido de lo dramático y de lo rebelde, aprovechando al máximo las escasas oportunidades que uno tiene de hablar, cautivando la atención del auditorio, superando a los adversarios en ingenio y fuerza dialéctica. En torno a los intelectuales que no tienen prebendas que proteger ni territorio que consolidar o guardar hay algo fundamentalmente perturbador; de ahí que en ellos la autoironía abunde más que la pomposidad, la franqueza más que los rodeos y los titubeos. No se debe pasar por alto en todo caso la ineludible realidad de que tales representaciones no les van a ganar a los intelectuales ni amigos en las altas instancias ni tampoco honores oficiales. La condición de estos intelectuales es la soledad, sin duda, aunque siempre será preferible este destino a dejar gregariamente que las cosas sigan su curso habitual.

Quiero expresar mi deuda de gratitud con Anne Winder, de la BBC, y a su ayudante Sarah Ferguson. Como encargada de la producción de estas conferencias, A. Winder me guió con sabiduría y competencia a lo largo de todo el proceso. Los posibles fallos que detecte el lector son, naturalmente, enteramente míos. Desde aquí le agradezco profundamente sus desvelos. En Nueva York, Shelley Wanger, de Pantheon, me ayudó desinteresadamente en los problemas editoriales. Muchas gracias también para ella. Por su interés en estas conferencias y la generosidad que mostraron al publicar extractos de las mismas, quiero mencionar aquí a dos amigos entrañables, Richard Poirier, editor de *Raritan Review*, y Jean Stein, editor de *Grand Street*. La sustancia de estas páginas está constantemente iluminada y vigorizada por el ejemplo

de muchos intelectuales sensibles y buenos amigos míos. Si no traigo aquí a colación la lista de sus nombres es para evitarles molestias y posibles compromisos. De todos modos, a algunos los cito expresamente en mis conferencias. Les envío un saludo y les agradezco su solidaridad y magisterio. La doctora Zaineb Istrabadi me ayudó con competencia en todas las fases de la preparación de las conferencias, cosa que le agradezco de todo corazón.

EWS
Nueva York, febrero de 1994

LAS CONFERENCIAS REITH DE 1993

I
REPRESENTACIONES DEL INTELECTUAL

Los intelectuales, ¿son un grupo muy amplio o, por el contrario, constituyen un grupúsculo de personas selectas? Dos de las descripciones más famosas de intelectuales del siglo veinte son fundamentalmente opuestas en este punto. El marxista italiano Antonio Gramsci, activista, periodista y brillante filósofo político, al que Mussolini mantuvo encarcelado entre 1926 y 1937, escribió en sus *Cuadernos de la cárcel* que «se podría afirmar consiguientemente que todos los hombres son intelectuales, aunque no a todos los hombres les corresponde desempeñar en la sociedad la función de intelectuales».[1] La propia carrera de Gramsci ilustra ejemplarmente el papel que él le asigna al intelectual: filólogo de formación, supo compaginar dos papeles, el de organizador del movimiento de la clase trabajadora y, como periodista, el de analista social profundamente consciente y reflexivo empeñado en la articulación no sólo de un movimiento social sino de toda una compleja formación cultural asociada al citado movimiento.

Gramsci trata de mostrar que aquellos que de hecho desempeñan en la sociedad la función intelectual se pueden repartir en dos tipos: el primero está constituido por intelectuales tradicionales, tales como profesores, sacerdotes y administradores, los cuales llevan haciendo aproximadamente las mismas cosas de generación en generación; el segundo tipo es el de los intelectuales orgánicos; que en opinión del pensador italiano están conectados directamente con clases o empresas que se sirven de los intelectuales para organizar intereses, aumentar el poder y acentuar el control que ya ejercen. Acerca de estos intelectuales orgánicos Gramsci afirma. «El empresario capitalista hace aparecer en torno de sí mismo al técnico industrial, al especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo sistema legal, etcétera». El publicitario actual y el experto en relaciones públicas, que diseñan técnicas destinadas a ampliar la cota de mercado de un detergente o de una compañía aérea, pertenecerían, en opinión de Gramsci, al grupo de los intelectuales orgánicos, es decir, de aquellos personas que en una sociedad democrática tratan de obtener el consentimiento de potenciales clientes, merecer la aprobación y guiar la opinión del consumidor o votante. Gramsci pensaba que los intelectuales orgánicos se implican activamente en la sociedad, es decir, luchan constantemente para cambiar las mentes y ampliar los mercados. Al contrario que los profesores y los sacerdotes, que más o

menos no parecen moverse del mismo lugar y hacen el mismo tipo de trabajo año tras año, los intelectuales orgánicos están siempre en movimiento, decididos siempre a sacar partido de una situación.

En el otro extremo aparece la famosa definición de Julien Benda de los intelectuales como reducido grupo de reyes-filósofos superdotados y moralmente capacitados que constituyen la conciencia de la humanidad. Aunque es cierto que el tratado de Benda *La trahison des clers* —«La traición de los intelectuales»— ha sido percibido por la posteridad más como un ataque feroz contra los intelectuales que renuncian a su vocación y comprometen sus principios que como un análisis sistemático de la vida intelectual, en él se citan de hecho una serie de nombres propios y las características principales de aquellos que Benda consideraba auténticos intelectuales. Sócrates y Jesús aparecen mencionados en repetidas ocasiones, lo mismo ejemplares más recientes como Spinoza, Voltaire y Ernest Renan. Los auténticos intelectuales constituyen un cenáculo —una «clerecía»—, criaturas sumamente raras de hecho, porque se atienen a pautas de verdad y justicia eternas que no son precisamente de este mundo. De ahí que Benda los designe con un término religioso: clérigos. Éstos se distinguen por su estado y comportamiento, que Benda contrapone siempre a los laicos, seres humanos ordinarios que se muestran interesados en las ventajas materiales, en el medro personal y, si es posible, en una estrecha relación con los poderes seculares. Los auténticos intelectuales —afirma Benda— son «aquellos cuya actividad no está esencialmente guiada por objetivos prácticos, todos aquellos que ponen su gozo en la práctica de un arte, una ciencia o la especulación metafísica, o dicho más brevemente, en la posesión de ventajas no materiales, y consiguientemente en cierto modo parecen decirnos: “Mi reino no es de este mundo”»[2].

Sin embargo, los ejemplos aducidos por Benda muestran claramente que él no aprueba la idea de unos pensadores totalmente liberados de compromisos, ajenos al mundo y encerrados en su torre de marfil, intensamente privados y dedicados a temas abstrusos y hasta tal vez ocultos. Los auténticos intelectuales nunca son más ellos mismos que cuando, movidos por una pasión metafísica y por desinteresados principios de justicia y verdad, denuncian la corrupción, defienden al débil, se oponen a una autoridad imperfecta u opresiva. «¿Será necesario recordar —se pregunta Benda— cómo Fenelon y Massillon denunciaron ciertas guerras de Luis XIV, cómo Voltaire condenó la destrucción del Palatinado, cómo censuraron Renan las violencias de Napoleón, Buckle la intolerancia de Inglaterra hacia la

Revolución Francesa y, en nuestros días, Nietzsche las brutalidades de Alemania con respecto a Francia?[3] Lo triste de su destino actual es que, según Benda, ellos autorizaron moralmente lo que, con palabras premonitoras, llama él «la organización de pasiones colectivas» tales como el sectarismo, el sentimiento de masas, la beligerancia nacionalista, los intereses de clase. Benda escribía esto en 1927, bastante antes de la llegada de la edad de los medios, aunque percibió perfectamente lo importante que era para los gobiernos el hecho de contar entre sus servidores a aquellos intelectuales que pudieran ser llamados, si no a guiar, por lo menos a consolidar la política gubernamental, a elaborar propaganda contra enemigos oficiales, eufemismos y, en una escala mayor, sistemas completos de Óptimas Noticias —en el sentido de Orwell— que pudieran enmascarar la verdad de lo que estaba ocurriendo en nombre de la «conveniencia» institucional o del «honor nacional».

La fuerza de los improperios de Benda contra la traición de los intelectuales no reside en la sutileza de su argumentación, ni tampoco en su casi imposible absolutismo a la hora de exponer su visión de la misión del intelectual como una vocación totalmente libre de compromisos. Según la definición de Benda, los auténticos intelectuales corren el peligro de morir en la hoguera, verse reducidos al ostracismo o terminar en la cruz. Son personajes simbólicos marcados por su inexorable distanciamiento de las preocupaciones prácticas. Consiguientemente, no pueden ser muchos en número, ni tampoco recibir una formación rutinaria. Han de ser individuos cabales dotados de poderosa personalidad y, por encima de todo, han de aparecer en estado de casi permanente oposición al *statu quo*: por todas estas razones los intelectuales de Benda son inevitablemente un grupo pequeño, aunque perfectamente visible, de hombres —nuestro autor nunca incluyó a las mujeres— cuyas voces estentóreas y duras imprecaciones son lanzadas a la humanidad desde las alturas. Benda no se detiene nunca a explicarnos cómo conocen esos hombres la verdad, o si sus cegadoras intuiciones acerca de los principios eternos pudieran, lo mismo que las de Don Quijote, no ser otra cosa que fantasías privadas.

No hay duda —al menos para mí— de que la imagen del intelectual auténtico tal como la concibe Benda en sus rasgos generales sigue siendo hoy atractiva e interesante. Muchos de los ejemplos con que la ilustra, tanto los positivos como los negativos, resultan convincentes. Por citar alguno: la defensa pública que hizo Voltaire de la familia Calas, o, en el extremo opuesto, el exasperante nacionalismo de escritores franceses como Maurice

Barrés, a quien Benda atribuye el mérito de perpetuar un «romanticismo de severidad y desprecio» en nombre del honor nacional francés.[4] Benda quedó marcado espiritualmente por el «caso Dreyfus» y por la primera guerra mundial; ambos acontecimientos actuaron como rigurosos bancos de prueba para los intelectuales, que pudieron escoger o bien alzar su voz con valentía contra un acto de injusticia militar antisemita y de fervor nacionalista, o bien seguir sin levantar cabeza con la manada, negándose a defender al oficial judío injustamente condenado Alfred Dreyfus, entonando lemas patrioteros con el fin de atizar el fervor guerrero contra todo alemán. Después de la segunda guerra mundial Benda reeditó su libro, en el que introdujo una serie de ataques contra los intelectuales que habían colaborado con los nazis y contra otros que habían manifestado un entusiasmo poco crítico a favor de los comunistas[5]. Pero, tras la combativa retórica de esa obra básicamente conservadora de Benda, hemos de discernir la figura del intelectual como un ser aparte, alguien capaz de decirle la verdad al poder, un individuo duro, elocuente, inmensamente valiente y aguerrido para quien ningún poder mundano es demasiado grande e imponente como para no criticarlo y censurarlo con toda intención.

El análisis social que hace Gramsci del intelectual como una persona que lleva a cabo una serie de funciones en la sociedad se atiene mucho más a la realidad que a las ideas de Benda, de manera especial en este trecho final del siglo veinte en que muchas profesiones nuevas —locutores de radio, profesionales con titulaciones universitarias, analistas informáticos, abogados deportivos y de los medios de comunicación, consultores de dirección y gestión, expertos en política, asesores del gobierno, autores de informes de mercado y, naturalmente, todo el abanico del moderno periodismo de masas — han justificado la visión de Gramsci.

En la actualidad, todo aquel que trabaja en cualquiera de los campos relacionados tanto con la producción como con la distribución de conocimiento es un intelectual en el sentido de Gramsci. En la mayor parte de las sociedades industrializadas occidentales la proporción entre las llamadas industrias del conocimiento y aquellas otras que se mueven en el ámbito de la producción física ha crecido sensiblemente en favor de las industrias del conocimiento. Hace algunos años el sociólogo norteamericano Alvin Gouldner afirmó que los intelectuales eran la nueva clase, y que los asesores intelectuales había sustituido ya en buena medida a las antiguas clases adineradas y propietarias. Sin embargo, Gouldner afirmó también que, como parte de sus ancestros, los intelectuales no se dirigían ya a una audiencia

amplia, sino que se habían convertido en miembros de lo que él llamaba una cultura del discurso crítico.[6] Cada intelectual, el editor de un libro y el autor del mismo el estratega militar y el abogado internacional, hablan y negocian con un lenguaje que se ha especializado y puede ser utilizado por otros miembros del mismo campo, hasta el punto de que los expertos especializados pueden dirigirse a otros expertos especializados utilizando una *lingua franca* ampliamente ininteligible para las personas no especializadas.

De manera parecida, el filósofo francés Michel Foucault ha dicho que el llamado intelectual universal —probablemente estaba pensando en Jean-Paul Sartre— ha sido sustituido por el intelectual «específico»,[7] que trabajando dentro de una disciplina determinada es capaz de utilizar su competencia en cualquier otro campo. Foucault estaba pensando aquí específicamente en el físico norteamericano Robert Oppenheimer, quien, después de trabajar en 1942-1945 como organizador del proyecto de la bomba atómica de Los Álamos, más tarde dejó su especialidad para convertirse en una especie de comisario de cuestiones científicas en los Estados Unidos.

La proliferación de los intelectuales se ha extendido incluso al amplio número de campos en que los intelectuales —siguiendo tal vez las novedosas sugerencias de Gramsci en *Cuadernos de la cárcel*, que prácticamente fue el primero en señalar a los intelectuales, y no a las clases sociales, como elementos centrales del funcionamiento laboral de la sociedad moderna— se han convertido en tema de estudio. Basta con añadir las palabras «de» e «y» a la palabra «intelectuales» para que, casi de manera inmediata, surja ante nuestros ojos una entera biblioteca de estudios acerca del los intelectuales de una amplitud realmente sobrecogedora, pero minuciosamente enfocada en sus detalles. El lector dispone hoy de mil historias y sociologías diferentes de los intelectuales, así como interminables explicaciones de los intelectuales y el nacionalismo, y el poder, y la tradición, y la revolución, etcétera, etcétera. Cada región del planeta ha producido sus intelectuales, y cada una de esas formaciones se discute y se razona con ardiente pasión. En la historia moderna, ninguna de las grandes revoluciones ha carecido de intelectuales. Y también es cierto que en ninguno de los grandes movimientos contrarrevolucionarios han faltado los intelectuales. Éstos han sido los padres y las madres de movimientos, y naturalmente los hijos y las hijas, e incluso los sobrinos y las sobrinas.

Existe el peligro de que la figura o imagen del intelectual desaparezca entre la masa de detalles, y de que el intelectual se limite a ser un profesional más, o una figura dentro de una tendencia social. Lo que yo voy a defender en

estas conferencias da por sentado el conjunto de realidades de la última parte del siglo veinte señaladas originalmente por Gramsci, pero a mí me gustaría insistir también en la idea de que el intelectual es un individuo con un papel público especifico en la sociedad que no puede limitarse a ser un simple profesional sin rostro, un miembro competente de una clase que únicamente se preocupa de su negocio. Para mí, el hecho decisivo es que el intelectual es un individuo dotado de la facultad de representar, encarnar y articular un mensaje, una visión, una actitud, filosofía u opinión para y en favor de un publico. Este papel tiene una prioridad para él, no pudiendo desempeñarlo sin el sentimiento de ser alguien cuya misión es la de plantear públicamente cuestiones embarazosas, contrastar ortodoxia y dogma (más bien que producirlos), actuar como alguien al que ni los gobiernos ni otras instituciones pueden domesticar fácilmente, y cuya razón de ser consiste en representar a todas esas personas y cuestiones que por rutina 'quedan en el olvido o se mantienen en secreto. El intelectual actúa de esta manera partiendo de los siguientes principios universales: todos los seres humanos tienen derecho a esperar pautas razonables de conducta en lo que respecta a: la libertad y la justicia por parte de los poderes o naciones del mundo; y: las violaciones deliberadas o inadvertidas de tales pautas deben ser denunciadas y combatidas con valentía.

Voy a tratar de expresar esto mismo de forma más personal: como intelectual yo presento mis puntos de vista ante una audiencia o distrito electoral, pero lo que aquí se ventila no es sólo la cuestión de cómo articulo dichos puntos de vista, sino también la cuestión de qué represento yo mismo, como alguien que está tratando de llevar adelante la causa de la libertad y la justicia. Yo digo o escribo estas cosas porque, después de mucha reflexión, responden a lo que yo creo; y, por otra parte, también deseo persuadir a otros para que acepten estos puntos de vista. Se produce por lo tanto una mezcla sumamente compleja entre el mundo privado y el público, mi propia historia, mis valores, escritos y posturas tal como se derivan de mis experiencias, por una parte, y el modo como cada uno de estos elementos penetra en el mundo social donde determinadas personas discuten y toman decisiones acerca de la guerra, la libertad y la justicia, por la otra. No existe algo así como un intelectual privado, puesto que desde el momento en que pones por escrito determinadas palabras y las publicas has hecho tu entrada en el mundo público. Pero tampoco existe únicamente un intelectual público, alguien que se limita a ser algo así como un figurón, portavoz o símbolo de una causa, movimiento o postura. Se ha de contar siempre con la modulación personal y

la sensibilidad privada, y son estos elementos los que dotan de sentido a lo que cada uno de nosotros dice o escribe. Para lo que menos debería estar un intelectual es para contentar a su audiencia: lo realmente decisivo es suscitar perplejidad, mostrarse contrario e incluso displicente.

En definitiva, el intelectual así descrito es una figura representativa que importa: alguien que representa visiblemente un determinado punto de vista, y alguien que ofrece representaciones articuladas a su público superando todo tipo de barreras. Lo que yo defiendo es que los intelectuales son individuos con vocación para el arte de representar, ya sea hablando, escribiendo, enseñando o apareciendo en televisión. Esa vocación es importante en la medida en que resulta reconocible públicamente e implica a la vez entrega y riesgo, audacia y vulnerabilidad. Cuando yo leo a Jean-Paul Sartre o a Bertrand Russell, más que sus razonamientos me impresionan su voz y presencia personales y especificas, por la sencilla razón de que ambos hablan de algo en lo que realmente creen. Ni uno ni otro pueden ser tomados por un funcionario anónimo o burócrata cuidadoso.

En la rica bibliografía reciente acerca de los intelectuales se ha insistido tal vez con exceso, en definir exactamente el concepto de intelectual, pero apenas se ha hecho el inventario de la imagen, la firma la intervención y los logros reales, justamente los elementos que tornados en su conjunto constituyen la auténtica savia vital del auténtico intelectual. Refiriéndose a los escritores rusos del siglo XIX, Isaiah Berlin afirmó que, en parte por influjo del romanticismo alemán, sus lectores «eran conscientes de que él (el escritor ruso) ocupaba, en calidad de testigo, un estrado público».**[8]** Algo por el estilo puede seguir afirmándose en mi opinión, del intelectual moderno, dado el papel público que desempeña. Este es el motivo de que, cuando evocamos figuras como la de Jean-Paul Sartre, nos llamen la atención sus manías Personales, el sentido de una apuesta personal importante, el esfuerzo, el riesgo y la voluntad diáfanos de decir cosas acerca del colonialismo, o acerca del compromiso, o acerca de los conflictos sociales, aspectos éstos que justamente ponían furiosos a sus opositores y actuaban como galvanizadores para sus amigos, y quizás hasta le turbasen a él retrospectivamente. Cuando conocemos el compromiso de Sartre con Simon de Beauvoir, su disputa con Camus, su curiosa asociación con Jean Genet lo situamos (la expresión es de Sartre) en sus circunstancias; en estas circunstancias, y hasta cierta medida a causa de ellas Sartre fue Sartre, la misma persona que también se opuso a Francia en Argelia y en Vietnam. Lejos de inhabilitarlo o descalificarlo como intelectual, estas complicaciones dieron textura y tensión a sus palabras, nos

lo presentan como un ser humano falible y no como un predicador triste y moralizador.

En la vida pública moderna vista como una novela o un drama y no como un negocio o como la materia prima para una monografía sociológica es donde más fácilmente podemos ver y comprender cómo los intelectuales son representativos, no ya de un movimiento social subterráneo o amplio, sino ere un estilo de vida y comportamiento social completamente peculiar, incluso corrosivo, que les pertenece en exclusiva. En ningún sitio se encuentra mejor descrito por primera vez ese papel que en ciertas novelas insólitas del siglo XIX y de comienzos del XX —*Padres e hijos* de Turgenev, *La educación sentimental* de Flaubert, *Retrato del artista adolescente* de Joyce— en las que la representación de la realidad social está profundamente influenciada y hasta decisivamente cambiada por la súbita aparición de un nuevo actor, el moderno intelectual joven:

El retrato que nos ofrece Turgenev de la Rusia provinciana en la década de 1860 es idílico y sin novedad: los hijos varones de las familias que disponen de propiedades heredan sus hábitos de vida de sus padres, se casan y tienen hijos, y más o menos la vida sigue. Así van las cosas hasta que una figura anárquica, pero sumamente concentrada, Bazarov, irrumpe en sus vidas. La primera cosa que observamos acerca de él es que ha roto sus lazos con los propios padres; más que un hijo, Bazarov parece un personaje autoproducido que desafía la rutina, combate la mediocridad y los tópicos, defiende nuevos valores científicos y nada sentimentales que según todas las apariencias son racionales y progresistas. Turgenev afirma que no había querido sumergir a Bazarov en almíbar, sino que lo había dibujado «cáustico, sin corazón, despiadadamente seco y brusco». Bazarov se ríe de la familia Kirsanov; cuando el padre, de mediana edad, interpreta a Schubert, Bazarov se ríe a carcajadas de él. Bazarov propaga las ideas de la ciencia materialista alemana: para él, la naturaleza no es un templo, sino un taller. Cuando se enamora de Anna Sergeyevna, ésta a la vez que atraída se siente aterrorizada por él: a ella la energía intelectual sin trabas y a menudo anárquica del joven le sugiere el caos. Vivir con él, afirma ella en un determinado momento, es como balancearse sobre un abismo.

La belleza y el *pathos* de la novela reside en que Turgenev sugiere, y describe, la incompatibilidad entre una Rusia gobernada por algunas familias, las continuidades de amor y afecto filial, la manera antigua y natural de hacer las cosas y, al mismo tiempo, la fuerza nihilisticamente perturbadora de un Bazarov, cuya historia, al contrario que la de los demás personajes de la

novela, parece imposible de narrar. Bazarov aparece, planta sus desafíos y, casi tan abruptamente, muere infectado por un campesino enfermo al que había tratado. Lo que nosotros recordamos de Bazarov es la fuerza diáfana e incansable de su inteligencia cuestionadora y profundamente polémica, y aunque Turgenev afirmó haberlo considerado su personaje más afín, también él se vio mistificado y en cierta medida coartado por la abrupta fuerza intelectual de Bazarov y, por las reacciones poco menos que salvajemente turbulentas de sus lectores. Algunos lectores vieron en Bazarov un ataque contra la juventud; otros elogiaron al personaje como a un auténtico héroe; otros, finalmente, lo consideraron un tipo peligroso. Independientemente de lo que nosotros sintamos acerca de él como persona, *Padres e hijos* no puede asimilar a Bazarov como un personaje dentro de la narración; mientras sus amigos de la familia Kirsanov e incluso sus patéticos y ancianos padres salen adelante con sus vidas, su contumacia y perentoriedad como intelectual lo dejan fuera de la historia, incongruente con la misma y en cierto modo incapaz de sufrir un proceso de domesticación.

Este mismo, de manera más explícita incluso, es el caso del personaje diseñado por Joyce en el joven Stephen Dedalus, cuya carrera es en sus inicios un incesante vaivén entre los halagos de instituciones como la Iglesia, la profesión docente, el nacionalismo irlandés, y el paulatino afirmarse de su terca personalidad como intelectual guiado por el lema luciferino *non serviam!*. Seamus Deane hace una magnífica observación acerca del *Retrato del artista adolescente* de Joyce: es «la primera novela en inglés en que se expone plenamente una pasión por el pensar».[9] Ni los protagonistas de Dickens, ni Thackeray, ni Austen, ni Hardy, ni incluso George Eliot, son jóvenes —hombres y mujeres— cuya preocupación central sea la vida de la mente en la sociedad, mientras que para el joven Dedalus «pensar es una forma de experimentar el mundo». Está en lo cierto Deane al afirmar que antes de Dedalus la vocación intelectual sólo contaba en la narrativa inglesa con «personificaciones grotescas». Sin embargo, en parte debido a que es un joven provinciano, producto de un entorno colonial, Stephen tiene que desarrollar una combativa conciencia intelectual antes de poder convertirse en un artista.

Al final de la novela, Stephen no se muestra menos crítico y alejado de la familia y de los fenianos que de cualquier otro esquema ideológico cuyo efecto fuera el de reducir su individualidad y personalidad a menudo muy desagradable. Como Turgenev, Joyce levanta cuidadosamente acta de la incompatibilidad existente entre el joven intelectual y el discurrir ordenado de

la vida humana. Lo que empieza como la historia convencional de un joven que crece en una familia y posteriormente marcha a la escuela y la universidad se descompone en una serie de apuntes elípticos del cuaderno de Stephen. El intelectual se niega a adaptarse a la vida doméstica o a la rutina banal. En el discurso más famoso de la novela Stephen expresa en qué consiste de hecho la libertad como credo del, intelectual, aunque la exageración melodramática en la declaración de Stephen es la manera como Joyce socava la pomposidad del adolescente: «Quiero decirles a ustedes lo que quiero y lo que no quiero hacer. No quiero estar al servicio de aquello en lo que he dejado de creer, llámese hogar, patria o Iglesia. Y quiero intentar expresarme a mí mismo por medio en un modo de vida o arte tan libremente como me sea dado y tan plenamente como esté a mi alcance, usando para mi defensa las únicas armas que yo mismo me permita: silencio, exilio, y astucia».

Sin embargo, ni siquiera en *Ulises* vemos de hecho a Stephen como algo más que como un joven obstinado y contradictorio. Lo más llamativo de su credo es su afirmación de libertad intelectual. Éste es un tema mayor en los logros de un intelectual, puesto que el hecho de ser un camorrista y un perfecto aguafiestas difícilmente son suficientes como metas. El objetivo de la actividad del intelectual es hacer progresar la libertad y el conocimiento humanos. Esto sigue siendo verdad, en mi opinión, a pesar de que hoy se repita a menudo aquello de que «las grandes narrativas de emancipación e ilustración», como designa el filósofo francés contemporáneo Lyotard a tan heroicas ambiciones asociadas con la anterior edad «moderna»; han dejado de tener validez en la era del posmodernismo. De acuerdo con este modo de ver las cosas, los grandes relatos han sido sustituidos por situaciones y juegos de lenguaje locales; los intelectuales posmodernos aprecian ahora la competencia, y no valores universales como la verdad y la libertad. Personalmente siempre he pensado que Lyotard y sus seguidores no hacen otra cosa que reconocer su propia incapacidad y pereza, y hasta tal vez su indiferencia, sin evaluar correctamente el abanico verdaderamente amplio de oportunidades que a pesar del posmodernismo están al alcance del intelectual. Si tenemos en cuenta que de hecho hay gobiernos que evidentemente oprimen a algunas personas y que siguen produciéndose serias desviaciones de la justicia, la cooptación y el confinamiento de los intelectuales por parte del poder puede todavía ser un medio eficaz para acallar sus voces, y la desviación de los intelectuales de su vocación sigue siendo de hecho un fenómeno bastante frecuente.

En *La educación sentimental* Flaubert expresa mayor frustración con respecto a los intelectuales —y consiguientemente una crítica más acerada de los mismos— que ningún otro autor. Situada en París en el contexto de la revolución de 1848-1851, un período que el famoso historiador británico Lewis Namier describe como la revolución de los intelectuales, la novela de Flaubert ofrece un amplio panorama de la vida bohemia y política en «la capital del siglo XIX». SUS personajes centrales son dos jóvenes provincianos, Frédéric Moreau y Charles Deslauriers, cuyas proezas como jóvenes de moda le sirven a Flaubert para expresar su cólera por no ser capaces de mantenerse fieles a su pretendida vocación de intelectuales. Buena parte del desprecio que muestra Flaubert hacia ellos se debe tal vez a las exageradas expectativas que el autor había puesto en el futuro de ambos personajes. El resultado es la más brillante representación del fiasco intelectual. Los dos jóvenes inician su andadura como potenciales sabios jurisconsultos, críticos, historiadores, ensayistas, filósofos y teóricos sociales que se han propuesto como meta de sus vidas el bienestar público. Moreau ve cómo «sus ambiciones intelectuales… se achican. El paso de los años lo instala en fa ociosidad de su mente y la inercia de su corazón». Deslauriers pasa sucesivamente por los puestos de «director de colonización en Argelia, secretario de un pachá, gerente de un periódico, y agente de propaganda;… en la actualidad estaba empleado como procurador de una compañía industrial».

Para Flaubert, los fracasos de 1848 son los fracasos de su generación. Proféticamente, los destinos de Moreau y Deslauriers aparecen descritos como el resultado de su propia voluntad desenfocada y, al mismo tiempo, como la tasa que se cobra la sociedad moderna, con sus interminables distracciones, el remolino de sus placeres y, por encima de todo, la emergencia del periodismo, de la propaganda, de la fama pasajera, y un universo en circulación constante, en el cual todas las ideas son objeto de mercadeo, todos los valores transmutables, todas las profesiones reducidas a la búsqueda del dinero fácil y del éxito inmediato. Por este motivo, las principales escenas de la novela giran simbólicamente en torno a carreras de caballos, bailes en cafés y burdeles, motines, procesiones, desfiles y manifestaciones públicas; en todas estas situaciones Moreau parece una y otra vez dispuesto a trabajar por el amor y la plenitud intelectual, pero siempre acaba echando en saco roto estos buenos deseos.

Bazarov, Dedalus y Moreau son, naturalmente, casos extremos, pero de hecho se adaptan perfectamente al objetivo, característico de las novelas realistas sociales del siglo XIX, de mostrarnos a intelectuales en acción,

acosados por numerosas dificultades y tentaciones, unas veces manteniéndose fieles y otras renegando de su vocación, no como una tarea fija que se aprende de una vez para siempre a partir del ejercicio práctico y manual, sino como una experiencia concreta que se ve sometida a la amenaza constante de la misma vida moderna. Las representaciones del intelectual, sus articulaciones de una causa o idea con vistas a la sociedad, no se orientan primariamente al fortalecimiento del yo o al encomio del *status*. Tampoco se las contempla como algo que ante todo está al servicio de poderosas burocracias y generosos empresarios que reparten empleo. Las representaciones intelectuales son la *actividad misma*, dependiente de un tipo de toma de conciencia que es escéptica, comprometida, inquebrantablemente consagrada a la investigación racional y al enjuiciamiento moral; y esto pone de relieve al individuo y lo interpela. Conocer cómo se debe usar correctamente el lenguaje y cuándo intervenir en el lenguaje son dos rasgos esenciales de la acción intelectual.

Pero, en realidad ¿qué representa hoy el intelectual? Una de las mejores y más sinceras respuestas a esta pregunta es, en mi opinión, la del sociólogo norteamericano C. Wright Mills, un intelectual ferozmente independiente con una apasionada visión social y una notable capacidad para comunicar sus ideas por medio de una prosa directa y sugestiva. En 1944 escribió que los intelectuales independientes se enfrentaban o bien a una especie de sentido desesperado de impotencia en su marginación, o bien a la opción de engrosar las filas de instituciones, corporaciones o gobiernos como miembros de un grupo relativamente pequeño de privilegiados que tomaban decisiones por su cuenta e irresponsablemente. La solución tampoco consiste en convertirse en agentes «asalariados» de una industria de la Información, puesto que conseguir una relación con la audiencia como la alcanzada por Tom Paine con la suya resultaría lógicamente imposible. En síntesis, (dos medios de una comunicación eficaz», que es la moneda de cambio del intelectual, son así objeto de expropiación, dejando al pensador independiente con una importante tarea. Milis lo dice de la siguiente manera:

> «El artista y el intelectual independientes se cuentan entre las contadas personalidades que siguen estando equipados para ofrecer resistencia y combatir el proceso de estereotipación y la muerte consiguiente de las cosas dotadas de vida genuina. Percibir con frescura la realidad implica ahora la capacidad de desenmascarar continuamente y romper los estereotipos de visión y comprensión con los que las comunicaciones modernas (es decir, los modernos sistemas de representación) nos inundan. Estos mundos de arte de masas y pensamiento de masas se adaptan cada vez más a las exigencias de la política. Por este motivo justamente, la solidaridad y el esfuerzo intelectuales han de centrarse en la política. Si el pensador no se vincula personalmente al valor de verdad en la lucha política, tampoco estará en condiciones de afrontar responsablemente el conjunto de su experiencia viva».[10]

Este pasaje merece la pena leerlo una y otra vez, porque en él abundan las señales y las llamadas de atención importantes. La política es omnipresente; no hay huida posible a los reinos del arte y del pensamiento puros o, si se nos permite decirlo, al reino de la objetividad desinteresada o de la teoría trascendental. Los intelectuales son de su tiempo, caminan vigilados por la política de masas de representaciones encarnadas por la industria de la información o los medios, y únicamente están en condiciones de ofrecer resistencia a dichas representaciones poniendo en tela de juicio las imágenes, los discursos oficiales y las justificaciones del poder vehiculadas por unos medios cada vez más poderosos —y no sólo por los medios, sino también por enteras líneas de pensamiento que mantienen el *statu quo* y hacen que los problemas actuales se contemplen desde una perspectiva aceptable y sancionada— ofreciendo lo que Mills denomina visiones desenmascaradoras o alternativas en las que, por todos los medios a su alcance, el intelectual trata de decir la verdad:

Esta tarea no es precisamente fácil: el intelectual tiene que hacer equilibrios constantes entre la soledad y el alineamiento. ¡Qué difícil resultó durante la reciente guerra del Golfo contra Iraq recordarles a los ciudadanos que los Estados Unidos no eran una potencia inocente o desinteresada (los políticos se olvidaron como convenía de las invasiones de Vietnam y Panamá) y que nadie les había llamado para actuar como policía del mundo! Y ésta fue precisamente, tal como yo veo las cosas, la tarea de los intelectuales en ese momento: desenterrar lo olvidado, establecer relaciones que eran negadas, señalar cursos alternativos de acción que podrían haber evitado la guerra y sus secuelas concomitantes de destrucción humana.

El principal punto señalado por C. Wright Mills es la oposición entre la masa y el individuo. Entre las grandes organizaciones, desde los gobiernos a las corporaciones, y la relativa debilidad no ya de los individuos sino de los seres humanos en situación de subalternidad, las minorías, los pueblos y los Estados pequeños, las culturas y razas inferiores o menores se da un discrepancia cuasi-connatural. Personalmente, no tengo la menor duda de que el intelectual está en el mismo barco que el débil y no representado. Algunos lo compararían con Robin Hood. Sin embargo, su tarea no es tan sencilla y, consiguientemente, no resulta fácil dejarla de lado con la disculpa de que tal visión peca de excesivo idealismo romántico. Básicamente, el intelectual en el sentido que yo le doy a esta palabra no es ni un pacificador ni un fabricante de consenso, sino más bien alguien que ha apostado con todo su ser en favor del sentido crítico, y que por lo tanto se niega a aceptar fórmulas fáciles, o clisés

estereotipados, o las confirmaciones tranquilizadoras o acomodaticias de lo que tiene que decir el poderoso o convencional, así como lo que éstos hacen. No se trata sólo de negarse pasivamente, sino de la actitud positiva de querer afirmar eso mismo en público.

No se trata de cuestionar siempre la política del gobierno, sino más bien de la vocación intelectual como actitud de constante vigilancia, como disposición permanente a no permitir que sean las medias verdades o las ideas comúnmente aceptadas las que gobiernen el propio caminar. El hecho de que esto exige un realismo constante, una energía racional casi atlética y una complicada lucha para equilibrar los problemas del propio yo con las exigencias de publicar y manifestarse en la esfera pública es lo que convierte la vocación intelectual en un esfuerzo perenne, constitutivamente inacabado y necesariamente imperfecto. En cualquier caso, sus compensaciones y complejidades son, para mí al menos, de lo más estimulante, aunque esta tarea no le haga a uno particularmente popular.

II
MANTENIENDO A RAYA A PUEBLOS Y TRADICIONES

El conocido libro de Julien Benda sobre la traición de los intelectuales *(La trahison des cleres)* da la impresión de que los intelectuales viven en una especie de espacio universal, no limitado ni por fronteras nacionales ni por la identidad étnica. En 1927 a Benda le resultaba claro que el hecho de interesarse por los intelectuales significaba interesarse sólo por los europeos (a pesar de Que Jesús es uno de los no europeos de Quien nuestro autor habla favorablemente).

Desde entonces las cosas han cambiado notablemente. En primer lugar, Europa y Occidente en general han dejado de ser quienes fijan de manera indiscutida las pautas para el resto del mundo. El desmantelamiento de los grandes imperios coloniales después de la segunda guerra mundial incapacitó a Europa para seguir irradiando intelectual y políticamente sobre lo que se solía llamar las zonas oscuras de la Tierra. Con el advenimiento de la guerra fría, el resurgir del tercer mundo, y la emancipación universal que implica, si no realiza plenamente, la presencia de las Naciones Unidas, las naciones y tradiciones no europeas parecen haberse hecho acreedoras de una seria consideración.

En segundo lugar, la increíble aceleración tanto de los transportes como de las comunicaciones ha desarrollado una nueva conciencia de lo que se ha dado en llamar «diferencia» y «alteridad»; en palabras sencillas esto significa Que si alguien empieza a hablar de los intelectuales no puede hacerlo de una manera tan general como antes, dado que por ejemplo los intelectuales franceses muestran una historia y un estilo completamente diferentes que sus colegas chinos. En otras palabras, hablar hoy de los intelectuales significa hablar específicamente de las variaciones nacionales, religiosas e incluso continentales del tema, porque cada una de dichas variaciones parece requerir una consideración independiente. Por ejemplo, los intelectuales africanos o árabes están arraigados en contextos históricos muy particulares de cada grupo, con sus propios problemas, patologías, triunfos y peculiaridades.

En cierta medida, esta reducción del campo visual y geográfico de nuestra consideración de los intelectuales se ha debido también a la fantástica proliferación de los estudios especializados, que de manera completamente justificable ha seguido las huellas del papel creciente de los intelectuales en la vida moderna. En la mayoría de las bibliotecas dignas de este nombre de

universidades y centros de investigación de Occidente lino puede encontrar miles de títulos acerca de los intelectuales de diferentes países; para dominar la información acerca de cada uno de esos grupos una persona necesitaría años de estudio. Por otra parte, los intelectuales se sirven naturalmente de muchos lenguajes diferentes, algunos de los cuales —como el árabe y el chino — establecen una relación especial entre el discurso intelectual moderno y antiguas tradiciones, habitualmente muy ricas. Aquí también un historiador occidental que trate seriamente de entender a los intelectuales de esas otras tradiciones diversas de la suya se verá obligado a pasarse años aprendiendo sus lenguajes. Sin embargo, a pesar de esta diferencia y alteridad, a pesar de la inevitable erosión del concepto universal de lo que significa ser un intelectual, parece innegable que algunas nociones generales acerca del intelectual individual —que es lo que a mi me interesa aquí— tienen un alcance que sobrepasa la aplicación local en sentido estricto.

La primera de estas nociones que vaya discutir ahora es la de nacionalidad y ese desarrollo espúreo de la misma que es el nacionalismo. Ningún intelectual moderno —y esto es aplicable a figuras importantes como Noam Chomsky y Bertrand Russell y a individuos menos famosos— escribe en esperanto, es decir, en una lengua destinada o a pertenecer a todo el mundo o, si se prefiere, a ningún país y tradición en particular. Todos y cada uno de los intelectuales individuales nacen dentro de una lengua y por lo general pasan el resto de sus vidas en el contexto de esa misma lengua, que es el principal medio de la actividad intelectual. Naturalmente, los lenguajes son siempre nacionales —griego, francés, árabe, inglés, alemán, etcétera—, aunque uno de los aspectos principales que yo querría señalar aquí es que el intelectual se ve obligado a utilizar un idioma nacional no sólo por razones obvias de conveniencia y familiaridad, sino que también abriga la esperanza de imprimir en el idioma en cuestión un sonido particular, un acento especial y, finalmente, un perspectiva que le es propia.

Sin embargo, el problema particular del intelectual radica en el hecho de que en cada una de las sociedades dominadas por hábitos de expresión existe ya con anterioridad a él mismo una comunidad lingüística, una de cuyas principales funciones es preservar el *statu quo*, y asegurar que las cosas marchen sin sobresaltos, sin cambios y sin desafíos. George Orwell habla de este tema en tono muy convincente en un ensayo sobre «la política y el idioma inglés». Clisés, metáforas manidas, escritura perezosa, afirma Orwell, son otros tantos casos de «decadencia del lenguaje». El resultado es que la mente está paralizada y permanece inactiva mientras el lenguaje que tiene el

efecto de la música de fondo en un supermercado resbala sobre la conciencia, seduciéndola a aceptar pasivamente determinadas ideas y sentimientos sin previo examen.

La preocupación de Orwell en el ensayo citado, escrito en 1946, era la intrusión gradual en las mentes inglesas de ciertos demagogos políticos. «El lenguaje político —afirma Orwell— de todos los partidos políticos, de los conservadores a los anarquistas —aunque con ciertas modalidades propias de cada uno—, responde a la intención de hacer que las mentiras parezcan verdades y los asesinatos acciones respetables, y de dar una apariencia de solidez al puro viento».[1] El problema, sin embargo, es más amplio y al mismo tiempo más cotidiano que ése, y podemos verlo ilustrado observando brevemente cómo el lenguaje de hoy tiende a formas más generales, más colectivas y corporativistas. Tomemos el periodismo como ejemplo que hace al caso. En los Estados Unidos cuanto mayor es el alcance y el poder de un periódico más estrechamente se le identifica con el sentido de una comunidad más amplia que un grupo reducido de escritores profesionales y lectores. La diferencia entre un periódico de formato reducido y el *New York Times* es que este último aspira (y así es considerado generalmente) a ser el periódico que levanta acta de la vida nacional, reflejando sus editoriales no sólo la opinión de unos pocos hombres y mujeres sino, supuestamente, también la verdad percibida de y para toda la nación. Por el contrario, el periódico de formato reducido pretende cautivar la atención inmediata de los lectores por medio de artículos sensacionalistas y una tipografía llamativa. Cualquier artículo que se publica en el *New York Times* aparece dotado de una sobria autoridad, sugiriendo que ha estado precedido que amplia investigación, cuidados, reflexión y juicio ponderado. El recurso editorial de usar la primera persona de plural se refiere directamente, como es natural, a los editores mismos, pero simultáneamente sugiere una identidad nacional corporativa, como cuando se dice «nosotros, el pueblo de los Estados Unidos». Durante la guerra del Golfo el debate público de la crisis, especialmente en televisión, pero también en la prensa, presuponía la existencia de este «nosotros» nacional, que repetían informadores, personal militar y los mismos ciudadanos de a pie, como cuando preguntaban: «¿Cuándo vamos a empezar *nosotros* la guerra por tierra?», «¿Hemos tenido *nosotros* bajas?».

El periodismo se limita a clarificar y fijar aquello que normalmente está implicado en la existencia misma de un lenguaje como el inglés, a saber, una comunidad nacional, una identidad o yo nacionales. En *Culture and Anarchy* (1869) Matthew Arnold llegó a afirmar que el Estado era el mejor yo de la

nación, y una cultura nacional la expresión de lo mejor quintaesenciado que se ha dicho o pensado. Lejos de constituir una evidencia por sí mismos, estos mejores yoes y mejores pensamientos son, en opinión de Arnold, lo que los «hombres de cultura» se supone que articulan y representan. Nuestro autor parece estarse refiriendo a lo que yo he dado en llamar intelectuales, esos individuos cuya capacidad de pensamiento y de juicio los predispone para representar el mejor pensar —la cultura misma— y para hacer que el mismo termine imponiéndose. Arnold es lo suficientemente explícito en este tema afirmando que, como se supone, todo esto se produce para beneficio no de algunas clases individuales o de pequeños grupos de personas, sino para el conjunto de la sociedad. Como en el moderno periodismo, también aquí se da por sentado que el papel de los intelectuales no debe ser otro que el de ayudar a una comunidad nacional a experimentar mejor el sentido de una identidad común, y más en concreto de una identidad verdaderamente elevada.

El razonamiento de Arnold esconde el temor de que al hacerse más democrática, con más personas que exigen el derecho al voto y a hacer aquello que les guste, la sociedad vaya resultando más fraccionada y más difícil de gobernar. De ahí la necesidad implícita que sienten los intelectuales de sosegar a las personas, de mostrarles que las mejores ideas y las mejores obras de la literatura representaban una manera de pertenecer a una comunidad nacional, la cual a su vez excluía lo de «hacer aquello que a uno le guste» a que aludía Arnold. Esto sucedía en la década de 1860.

Para Benda, en la década de 1920 los intelectuales corrían el peligro de seguir las orientaciones de Arnold demasiado a la letra. Al mostrarle al francés lo grandes que eran la ciencia y la literatura francesas, los intelectuales estaban enseñando también a los ciudadanos que el hecho de pertenecer a una comunidad nacional era un fin en sí mismo, especialmente si esa comunidad era una gran nación como Francia. Benda, en cambio, proponía que los intelectuales dejasen de pensar en términos de pasiones colectivas y que por el contrario se concentrasen en los valores trascendentales, aplicables Universalmente a todas las naciones y pueblos. Como yo mismo he afirmado hace un momento, Benda daba por sentado que estos valores eran europeos y no indios o chinos. Por lo que se refiere al tipo de intelectuales que merecían su aprobación, también ellos eran varones europeos.

Al parecer, no existe un camino que nos permita traspasar las fronteras y los cercados levantados a nuestro alrededor por naciones o por otros tipos de comunidades (como Europa, África, el Occidente, o Asia) que comparten un

mismo lenguaje y todo un conjunto de características tácitas, de prejuicios y de formas fijas de pensar. Nada es más habitual en el discurso público que expresiones como «los ingleses», «los árabes», «los americanos», «los africanos», sugiriéndose con cada una de ellas no sólo una entera cultura sino una actitud mental específica.

Hoy día es del todo habitual que, al abordar temas relacionados con el mundo islámico —con más de mil millones de personas en él, docenas de sociedades diferentes, media docena de lenguas importantes entre las cuales se incluyen el árabe, el turco y el persa, que en su conjunto se hablan en más de un tercio del globo—, los intelectuales universitarios norteamericanos o británicos hablen reductivamente y, en mi opinión, con escaso sentido de responsabilidad, de algo llamado «islam». Al usar esta única palabra parecen contemplar el islam como un objeto sencillo, en torno al cual se pueden hacer grandes generalizaciones que abarcan milenio y medio de historia musulmana, y acerca del cual se emiten de la manera más desconsiderada juicios sobre la compatibilidad entre el islam y la democracia, el islam y los derechos humanos, el islam y el progreso.[2]

Si tales discusiones fuesen simplemente animadversiones ilustradas de sabios individuales que, como Mister Casaubon, el personaje de George Eliot, se afanan en la búsqueda de una «clave para todas las mitologías», uno podría echarlas en el olvido como simples divagaciones esotéricas. Lo grave del caso es que tales manifestaciones se produzcan en el contexto de la superación de la guerra fría propiciado por el predominio de los Estados Unidos en la alianza occidental, en un momento en que el fundamentalismo islámico empieza a ser considerado con cierta unanimidad como la nueva amenaza que ha sustituido al comunismo. Aquí el pensamiento corporativista no ha convertido a los intelectuales en las mentes individuales críticas y escépticas que yo he tratado de describir —es decir en individuos que no aceptan el consenso sino que lo ponen en tela de juicio por motivos racionales, morales, políticos y simplemente metodológicos—, sino más bien en un coro que se hace eco de la visión política dominante, haciéndola avanzar precipitadamente por el camino de un pensamiento más corporativista y, gradualmente, de un sentir cada vez más irracional por el que «nosotros» nos percibimos amenazados por «ellos». El resultado es intolerancia y miedo, más bien que conocimiento y comunidad.

Por desgracia, es sumamente fácil repetir fórmulas colectivas, puesto que el simple hecho de usar un lenguaje nacional (y el hablante no suele disponer de otra alternativa) tiende a entregarle a uno a lo que tiene más a mano,

convirtiéndole en usuario habitual de expresiones tópicas y metáforas populares para hablar de «nosotros» y de «ellos que siguen teniendo curso legal en numerosas instancias, entre ellas el periodismo, la enseñanza universitaria y los medios destinados a facilitar la inteligibilidad en la vida de la comunidad. Todo esto forma parte del mantenimiento de una identidad nacional. Sentir, por ejemplo, que vienen los rusos, o que nos amenaza la invasión económica japonesa, o que el islam militante se ha puesto en marcha, no es una simple experiencia de alarma colectiva, sino también una manera de consolidar «nuestra» identidad como asediada y en peligro. Cómo hacer frente a estos hechos es sin duda una cuestión importante para el intelectual en este momento. El hecho de la nacionalidad, ¿compromete al intelectual individual, que para mi propósito es aquí el centro de la atención, con el talante público por razones de solidaridad, lealtad primordial o patriotismo nacional? ¿O tal vez se pueda abogar con mejores razones en favor de la tesis que ve en el intelectual un disidente del conjunto corporativo?

Nunca solidaridad por delante de la crítica es la lacónica respuesta. El intelectual siempre tiene la posibilidad de escoger, o bien poniéndose de parte de los más débiles, los peor representados, los olvidados o ignorados, o bien alineándose con el más poderoso. No estará de más recordar aquí que los lenguajes nacionales no son en sí mismos una realidad puramente externa a los hablantes, dispuesta a su alrededor para el uso, sino que deben ser asimilados para que el hablante los use. Por ejemplo, un articulista norteamericano que escribiera durante la guerra de Vietnam, al utilizar los términos «nosotros» y «nuestro» se apropiaba de dos pronombres neutrales y los asociaba conscientemente o bien con la invasión criminal de una lejana nación del Sudeste asiático, o bien, —y esta segunda alternativa le resultaría seguramente mucho más difícil— con aquellas voces solitarias de los disidentes, para los cuales la guerra de los norteamericanos era imprudente e injusta. Esto no significa oposición por el simple afán de oposición. De hecho significa plantear cuestiones, distinguir entre unas cosas y otras, recuperar para la memoria todas aquellas cosas que el juicio y la acción colectivos tienden a pasar por alto o a toda prisa. Con respecto al consenso sobre la identidad grupal o nacional, la tarea del intelectual consiste en mostrar cómo el grupo no es una entidad natural o de origen divino, sino una realidad construida, manufacturada, e incluso en algunos casos un objeto inventado, con una historia de luchas y conquistas tras él que a veces es importante

explicar. En los Estados Unidos, Noam Chomsky y Gore Vidal han llevado a cabo esta tarea con un esfuerzo generoso.

Uno de los ejemplos más aproximados de lo que yo pretendo decir aquí se encuentra en el ensayo de Virginia Woolf *A Room of One's Own*, un texto crucial para el intelectual moderno feminista. Habiéndosele pedido que diera una conferencia sobre las mujeres y la novela, Woolf decide al comienzo que para actuar así, más allá de enunciar su conclusión —que una mujer debe disponer de dinero y de una habitación propia si se dispone a escribir novela —, debe convertir la proposición en un argumento racional, y esto a su vez la introduce en un proceso que la autora describe con las siguientes palabras: «Lo único que uno puede hacer es mostrar cómo ha llegado a sostener cualquiera de las opiniones que de hecho sostiene». En palabras de Woolf, la exposición de su argumento es una alternativa al relato directo de la verdad, puesto que en cuestiones donde entra de por medio el tema del sexo la controversia sustituye fácilmente al debate: «Uno tiene que limitarse a ofrecer a sus oyentes la posibilidad de que éstos saquen sus propias conclusiones al observar las limitaciones, prejuicios e idiosincrasias de quien les habla). Esto, naturalmente es conciliador desde el punto de vista táctico, pero no deja de entrañar riesgos personales. Esta combinación de vulnerabilidad y argumentación racional le suministra a Woolf una apertura perfecta a través de la cual puede introducir su tema, no como una voz dogmática que suministra las *ipsissima verba*, sino como un intelectual que representa al «sexo débil» olvidado, con un lenguaje perfectamente adecuado para el oficio. De esta manera, el efecto de *A Room of One's Own* es diferenciar del lenguaje y del poder de lo que Woolf llama patriarcado una nueva sensibilidad para el lugar, subordinado y sobre el que generalmente no se reflexiona pero que está escondido, de las mujeres. De ahí las espléndidas páginas acerca de la Jane Ansten que escondió su manuscrito, o la furia soterrada con respecto a Charlotte Bromé, o las impresionantes reflexiones sobre la relación existente entre macho —es decir, lo dominante— y hembra —es decir, los valores secundarios y obstruidos—.

Cuando Woolf describe cómo esos valores masculinos se encuentran ya de hecho implantados cuando una mujer echa mano de la pluma para escribir, está describiendo también la relación que se establece cuando el intelectual individual empieza a escribir o hablar. Hay siempre una estructura de poder e influencia, una historia masificada de valores e ideas ya articulados, y también —lo cual es de la máxima importancia para el intelectual— una parte baja, constituida por ideas, valores y gente que, como las mujeres escritoras

de que habla Woolf, no han dispuesto nunca de una habitación propia. Como dijo Walter Benjamin, «todo aquel que emerge victorioso participa hasta el día de hoy en la procesión triunfal en la que los gobernantes del momento avanzan por encima de aquellas que yacen postrados». Esta visión más bien dramática de la historia coincide con la de Gramsci, para el cual la misma realidad social está dividida entre gobernantes y gobernados. Pienso que la principal opción a que tiene que hacer frente el intelectual es si se alía con la estabilidad de los vencedores y gobernantes o —y ésta es sin duda la senda más difícil— si considera esa estabilidad como un estado de emergencia que para los menos afortunados entraña el peligro de extinción total y, consiguientemente, toma en consideración la experiencia misma de subordinación a la vez que la memoria de voces y personas olvidadas. Como afirma Benjamin, «articular el pasado históricamente no significa reconocerlo "de la manera que fue"… Significa aferrar fuertemente una memoria (o presencia) tal como fulgura en un momento de peligro».[3]

Una de las definiciones canónicas del intelectual moderno es la que nos ofrece el sociólogo Edward Shils. Suena así:

> «En todas y cada una de las sociedades… hay algunas personas con una sensibilidad inhabitual para lo sagrado, una conciencia fuera de lo común sobre la naturaleza del universo en que se mueven y sobre las leyes que gobiernan su sociedad. En toda sociedad hay una minoría de personas que, más que el común de sus congéneres, permanecen a la búsqueda y desean estar en comunión frecuente con símbolos que, por una parte, son más generales que las situaciones concretas inmediatas de la vida diaria y, por la otra, aparecen más alejados en sus referencias tanto temporales como espaciales. Esta minoría experimenta la necesidad de exteriorizar la búsqueda en discursos orales y escritos, en expresiones poéticas o plásticas, en la reminiscencia o la evocación escrita de la historia, en la realización de rituales y actos de culto. Esta necesidad interior de penetrar más allá de la pantalla de la experiencia concreta inmediata marca la existencia de los intelectuales en todas las sociedades».[4]

Esto es, en parte, una repetición de lo dicho por Benda —los intelectuales son una especie de minoría clerical— y, en parte, una descripción sociológica general. A lo dicho aquí Shils añade más tarde que los intelectuales se sitúan en dos extremos: o bien están en contra de las normas dominantes, o bien, de una manera básicamente acomodaticia, trabajan para ofrecer «orden y continuidad en la vida pública». En mi opinión sólo la primera de estas dos posibilidades expresa verdaderamente el papel del intelectual moderno (el de poner en tela de juicio las normas dominantes), precisamente porque las normas dominantes aparecen hoy tan íntimamente vinculadas con la nación —por haber sido ella quien las ha impuesto desde arriba—, la cual es siempre triunfalista, siempre adopta una postura autoritaria, exige siempre lealtad y

sumisión más bien que investigación intelectual y reconsideración crítica, como proponían Woolf y Benjamín.

Es más, en muchas culturas los intelectuales de hoy ante todo *cuestionan* los símbolos de que habla Shils, sin Que apenas se comuniquen directamente con ellos. Se ha producido, pues, un desplazamiento desde el consenso y la aceptación patrióticos hacia el escepticismo y el rechazo. Para un intelectual norteamericano como Kirkpatrick Sale todo el discurso del descubrimiento perfecto y de la oportunidad ilimitada Que ha servido para garantizar como excepcional el caso norteamericano en el establecimiento de una nueva república y que fue celebrado en 1992 presenta fallos inaceptables, por la sencilla razón de que el pillaje y el genocidio que destruyeron el anterior estado de cosas fue un precio demasiado alto que se hubo de pagar.[5] Tradiciones y valores que en su día fueron tenidos por sagrados aparecen ahora como algo hipócrita y racialmente fundamentado. En muchas universidades norteamericanas el debate en torno al canon —independientemente de su estridencia en ocasiones idiota o de su fatua vanidad— revela una actitud mucho más inestable frente a símbolos nacionales, tradiciones sagradas e ideas noblemente incontrovertibles. Por lo que se refiere a culturas como la islámica o la china, con sus fabulosas continuidades y sus símbolos básicos inmensamente seguros, no faltan intelectuales, como Ali Shariati, Adonis, Kamal Abu Deeb, los integrantes del movimiento «4 de Mayo», que perturban provocadoramente la calma imponente y el retraimiento inviolado de la tradición.[6]

Pienso que esto mismo se puede afirmar de países como los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania, donde en fechas recientes se ha puesto abiertamente en tela de juicio la idea misma de identidad nacional por las insuficiencias que lleva anejas, y no precisamente por intelectuales sino por una realidad demográfica apremiante. En la actualidad hay en Europa comunidades de inmigrantes de las antiguas colonias que creen que conceptos como «Francia», «Gran Bretaña» y «Alemania», tal como se fueron formando en el periodo comprendido entre 1800 y 1950, simplemente las excluye. Por otra parte, en todos esos países han tomado nuevo impulso determinados movimientos feministas y homosexuales que también ponen en tela de juicio las normas patriarcales y fundamentalmente masculinas que han regido la sociedad hasta ahora. En los Estados Unidos, un número creciente de inmigrantes recientes, así como una población nativa gradualmente más chillona y visible —los indios olvidados que se vieron expropiados de sus tierras y cuyo entorno fue o bien completamente destruido o totalmente

transformado por la expansión de la república— han unido sus voces a las de las mujeres, los afroamericanos y las minorías sexuales para desafiar la tradición que durante dos siglos ha bebido en las fuentes de los puritanos de Nueva Inglaterra y de los propietarios de esclavos y plantaciones del Sur. En respuesta a esta situación se ha producido un resurgir de las invocaciones a la tradición, al patriotismo y a valores básicos o familiares como los denominó el Vicepresidente Dan Quayle; pero todos estos valores están asociados con un pasado que hoy únicamente se podría recuperar a costa de negar o degradar en cierta medida la experiencia vital de aquellos que, según la célebre expresión de Aimé Césaire, desean un lugar en la cita de la victoria.[7]

Incluso en un amplio número de países del tercer mundo, el clamoroso antagonismo existente entre los poderes del *statu quo* del Estado nacional y las poblaciones menos favorecidas aprisionadas dentro, pero sin representación o totalmente discriminadas por él, le ofrece al intelectual una oportunidad real para oponerse a la marcha hacia adelante de los vencedores. La situación en el mundo árabe-islámico es aún más complicada. Países como Egipto y Túnez que, a partir de la independencia, han estado gobernados durante mucho tiempo por partidos nacionalistas laicos que en la actualidad han degenerado en grupos de presión y camarillas, se ven súbitamente desgarrados por grupos islámicos, los cuales, con buena dosis de razón, afirman recibir su mandato de los oprimidos, de los pobres de las ciudades, de los campesinos sin tierras, de todos aquellos que no tienen otra esperanza que un pasado islámico restablecido o reconstruido. Muchas personas están dispuestas a luchar hasta la muerte por estas ideas.

Pero, después de todo, el islam es la religión de la mayoría, y limitarse a afirmar que «el islam es el camino», allanando la mayor parte de los desacuerdos y de las diferencias —por no decir nada de la interpretación ampliamente divergente del mismo islam—, no es, tal como yo veo las cosas; el papel del intelectual. Y es que el islam es una religión y una cultura, y desde ambos puntos de vista es una realidad compleja y muy alejada del monolitismo. Sin embargo, en la medida en que es la fe y la identidad de una mayoría amplia de personas, el intelectual en ningún caso debe limitarse a entrar en él en busca de coros que canten las excelencias del islam, sino que más bien debe introducir en el *din*, en primer lugar, una interpretación del islam que ponga de relieve su naturaleza compleja y heterodoxa —como pregunta Adonis, el poeta e intelectual sirio, ¿islam de los gobernantes, o islam de los poetas y sectas disidentes?—; en segundo lugar, el intelectual debe pedirles a las autoridades islámicas que hagan frente a los desafíos de las

minorías no islámicas, de los derechos de las mujeres, de la modernidad misma, con finura humana y nuevas y sinceras valoraciones, y no con cantos dogmáticos o seudopopulares. Para el intelectual en el islam el meollo de todo esto radica en la puesta al día de la *ijtihad*, la interpretación personal, y no en una obediencia borreguil a ulemas llenos de ambición política o a demagogos carismáticos. Siempre, sin embargo, el intelectual se siente acosado e implacablemente desafiado por el problema de la lealtad. Todos nosotros sin excepción pertenecemos a algún tipo de comunidad nacional, religiosa o étnica: nadie, independientemente de que lo admitamos o no, está por encima de los vínculos orgánicos que conectan al individuo con la comunidad familiar, y naturalmente con la nacionalidad. Para un grupo emergente y acosado —pongamos por caso, los bosnios o los palestinos en la actualidad— el sentimiento de que tu propio pueblo está amenazado con la extinción política y a veces con la destrucción física real te compromete a trabajar en su defensa, a hacer todo lo que esté a tu alcance para protegerlo, o a luchar contra los enemigos nacionales. Éste es, naturalmente, un nacionalismo defensivo; sin embargo, como se desprende del análisis realizado por Franz Fanon de la situación durante el apogeo de la guerra de liberación de Argelia (1954-1962) contra los franceses, unirse al coro de voces que aprueban el nacionalismo anticolonialista tal como lo encarnan un partido y sus líderes no es suficiente, la cuestión del fin está siempre presente e, incluso en el fragor de la batalla, conlleva el análisis de las opciones. ¿Estamos luchando precisamente para quedar libres nosotros mismos del colonialismo, un fin necesario, o tal vez estamos pensando acerca de lo que haremos cuando el último policía blanco nos deje?

Según Fanon, el objetivo del intelectual nativo no puede ser simplemente el de remplazar al policía blanco con otro policía nativo, sino más bien lo que él mismo llamó, inspirándose en Aimé Césaire, la invención de nuevas almas. En otras palabras, aunque la supervivencia de la comunidad en períodos de extrema necesidad nacional es un valor inestimable al que el intelectual está obligado a contribuir, la lealtad hacia la lucha del grupo para la superveniencia no puede llegar tan lejos en el intelectual que embote su sentido crítico o reduzca los imperativos del mismo, que son siempre los de ir más allá del problema de la supervivencia para plantear cuestiones de liberación política y críticas del liderazgo, presentar alternativas que a menudo se ven marginadas o rechazadas como irrelevantes para la batalla principal que se tiene entre manos. Incluso entre los oprimidos hay también vencedores y perdedores, y la lealtad del intelectual no tiene que restringirse

únicamente a unirse a la marcha colectiva: grandes intelectuales como Tagore en la India y José Martí en Cuba fueron ejemplares desde este punto de vista, no renunciando nunca a su sentido crítico por causadel nacionalismo, aunque ambos continuaron siendo nacionalistas.

La interacción entre los imperativos de la colectividad y el problema del alineamiento intelectual no ha sido tan trágicamente problemática y controvertida en ningún otro país como en el Japón moderno. La restauración Meiji de 1868 que reimplantó al emperador tuvo como consecuencia inmediata la abolición del feudalismo, con lo cual se inició la carrera deliberada de construir una nueva ideología artificial. Esto condujo desastrosamente al militarismo fascista y al desastre nacional, que culminó con la derrota del Japón imperial en 1945. Como ha sostenido el historiador Carol Gluck, la «ideología imperial» *(tennosei ideorogii)* fue una creación de los intelectuales durante el período Meiji, y si bien originalmente se nutría del sentido de indefensión nacional, incluso de inferioridad, en 1915 se convirtió en un nacionalismo hecho y derecho, predispuesto simultáneamente para un militarismo extremo, para la veneración del emperador y una suerte de nativismo que subordinaba el individuo al Estado.[8] Por otra parte, esta mentalidad imperial denigraba a otras razas, hasta el punto de que en la década de 1930 permitió la matanza caprichosa de chinos en nombre de *shido minzeku*, la idea de que los japoneses eran la raza dirigente.

Uno de los episodios más vergonzosos de la historia moderna de los intelectuales se produjo durante la segunda guerra mundial cuando, como ha descrito John Dower, intelectuales japoneses y norteamericanos se unieron a la batalla del insulto nacional y racial a escala ofensiva y extremadamente envilecedora.[9] Después de la guerra, según Masao Miyoshi la mayoría de los intelectuales japoneses llegaron a la convicción de que la esencia de su nueva misión no era precisamente el desmantelamiento de la ideología *tennosei* (es decir, corporativista), sino la construcción de una subjetividad individualista liberal —*shutaisei*— destinada a competir con Occidente, aunque por desgracia se vio condenada, en palabras de Miyoshi, «a la extrema vacuidad consumista, en la que el acto de comprar a solas sirve para confirmar y reasegurar a los seres individuales». Miyoshi nos recuerda, sin embargo, que la atención que los intelectuales prestaron en la posguerra al tema de la subjetividad incluyó también el planteamiento de cuestiones de responsabilidad por la guerra, como en las obras del escritor Maruyama Masao, que efectivamente habló de una «comunidad de penitencia» de los intelectuales.[10]

En épocas oscuras los miembros de una determinada nacionalidad confían a menudo en que un intelectual represente, hable claro y dé testimonio de los sufrimientos de sus connacionales. Los intelectuales prominentes, para usar la descripción que Oscar Wilde hace de sí mismo, se encuentran siempre en relación simbólica con su tiempo: en la conciencia pública ellos representan logros, fama y reputación, aspectos todos que pueden movilizarse a favor de una contienda actual o de una comunidad empeñada en la lucha. En sentido inverso, prominentes intelectuales se ven a menudo obligados a cargar con el peso del oprobio de su comunidad, ya sea porque alguna facción dentro de esta última asocia al intelectual con la parte equivocada (esto, por ejemplo, ha sido relativamente frecuente en Irlanda, pero también en algunas capitales de Occidente durante los años de la guerra fría, cuando procomunistas y anticomunistas traficaban con calamidades), o porque otros grupos se movilizaban para un ataque. Ciertamente, Wilde sufrió en su propia carne la afrenta de todos los pensadores de vanguardia que se han atrevido a desafiar las normas de la sociedad burguesa. En nuestro propio tiempo un hombre como Elie Wiesel se ha convertido en símbolo de los sufrimientos de los seis millones de judíos exterminados en el holocausto nazi.

A estas tareas terriblemente importantes de representar el sufrimiento colectivo del propio pueblo, dar testimonio de sus afanes, reafirmar su presencia duradera y reforzar su memoria, debe añadirse algo que, en mi opinión, sólo un intelectual tiene la obligación de realizar. Después de todo, muchos novelistas, pintores y poetas, como Manzoni, Picasso o Neruda, han encarnado la experiencia histórica de sus pueblos respectivos en obras estéticas, que a su vez han terminado siendo reconocidas como grandes obras maestras. Al intelectual le incumbe, creo yo, la tarea de universalizar explícitamente la crisis, de darle un alcance humano más amplio a los sufrimientos que haya podido experimentar una nación o raza particular, de asociar esa experiencia con los sufrimientos de otros.

Es insuficiente limitarse a afirmar que un pueblo ha sido desposeído, oprimido o masacrado, que le han negado sus derechos y su existencia política, sin hacer simultáneamente lo que hizo ganen durante la guerra de Argelia, asociando todos aquellos horrores con aflicciones de parecida naturaleza que sufrían otros pueblos. Esto de ninguna manera significa una pérdida de la especificidad histórica, sino que más bien nos pone en guardia contra la posibilidad de que una lección aprendida sobre la opresión en un lugar pueda ser olvidada o violada en otro lugar o tiempo. Y precisamente porque representas los sufrimientos que sobrellevó tu pueblo y que tú mismo

puedes haber sobrellevado también, tú no estás libre del deber de manifestar que tu propio pueblo puede estar ahora cometiendo crímenes parecidos con sus víctimas.

Por ejemplo, los boers sudafricanos se vieron a sí mismos como víctimas del imperialismo británico; pero esto trajo consigo que, después de haber sobrevivido a la «agresión» británica durante la guerra de los boers, éstos, como comunidad representada por Daniel François Malan, se consideraron autorizados para imponer su experiencia histórica implantando, por medio de las doctrinas del Partido Nacional, lo que resultó ser el *apartheid*. En algunas ocasiones a los intelectuales les resulta, pues, más fácil y más popular adoptar actitudes vindicativas y autojustificadoras que los ciegan para no ver el mal cometido en nombre de su propia comunidad étnica o nacional. Esto es particularmente frecuente durante períodos de emergencia y crisis, cuando la adhesión a una bandera —por ejemplo, durante la guerra de las Malvinas o de Vietnam— significaba que el debate sobre la justicia de una guerra se interpretaba como sinónimo de traición. Pero, aunque nada pueda hacerlo más impopular, un intelectual está obligado moralmente a manifestarse contra semejante gregarismo y a condenar el precio en vidas humanas.

III
EXILIO INTELECTUAL: EXPATRIADOS Y MARGINALES

El exilio es uno de los más tristes destinos. Antes de la era moderna el destierro era un castigo particularmente terrible, puesto que no significaba únicamente años de vagar sin rumbo lejos de la familia y de los lugares familiares, sino que además lo convertía a uno en una especie de paria permanente, siempre fuera de su hogar, siempre en desacuerdo con el entorno, inconsolable respecto del pasado y amargado respecto del presente y del futuro. Siempre ha existido una asociación entre la idea del exilio y los terrores de ser un leproso, un intocable social y moral. Durante el siglo XX el exilio ha dejado de ser un castigo exquisito —y a veces exclusivo— de individuos especiales —como el gran poeta latino Ovidio, que fue desterrado de Roma a una remota ciudad del Mar Negro— y se ha convertido en un cruel castigo de comunidades y pueblos enteros, a menudo como resultado inadvertido de fuerzas impersonales como la guerra, el hambre, las epidemias.

Dentro de esta categoría se cuentan los armenios, un pueblo dotado de talento pero frecuentemente desplazado que vivía en comunidades esparcidas a través del Mediterráneo oriental (especialmente en Anatolia) y que, después de los ataques genocidas que sufrieron de parte de los turcos, se asentaron en gran número en las cercanías de Beirut, Aleppo, Jerusalén y El Cairo, para verse desplazados de nuevo durante los disturbios revolucionarios que se produjeron después de la segunda guerra mundial. Durante mucho tiempo llamaron profundamente mi atención esas importantes comunidades de expatriados o exiliados que poblaron el paisaje de mi juventud en Palestina y Egipto. Había muchos armenios, naturalmente, pero también judíos, italianos y griegos, que, una vez asentados en la zona de Levante, habían echado profundas y productivas raíces allí —después de todo, estas comunidades produjeron prominentes escritores como Edmond Jabes, Giuseppe Ungaretti, Constantine Cavafy— que iban a ser brutalmente arrancadas después del establecimiento de Israel en 1948 y después de la guerra de Suez de 1956. Para los nuevos gobiernos nacionalistas de Egipto, Iraq y otros países del mundo árabe, los extranjeros simbolizaban la nueva agresión del imperialismo europeo de la posguerra, y consiguientemente se les obligó a marchar. Para muchas comunidades antiguas este sino les resultó particularmente odioso. Algunas de ellas fueron trasladadas a nuevos lugares

de residencia, pero muchas otras, para decirlo de alguna manera, fueron reexiliadas.

Está muy popularizada la idea —en realidad, totalmente equivocada— según la cual vivir en el exilio es sinónimo de estar totalmente desligado, aislado y separado sin esperanza de tu lugar de origen. Ojalá fuese cierta esa separación quirúrgicamente limpia, porque en tal caso podrías consolarte al conocer que lo que has dejado detrás de ti es, en cierto sentido, ya impensable y completamente irrecuparable. De hecho, para la mayoría de exiliados la dificultad no radica simplemente en verse obligado a vivir lejos del hogar, sino más bien, teniendo en cuenta cómo es el mundo de hoy, en vivir rodeado de recuerdos de que estás en el exilio, que tu hogar no está de hecho tan alejado de ti, y que el trasiego normal de la vida diaria contemporánea te mantiene en contacto permanente, aunque exasperante e insatisfecho, con el antiguo lugar. El exiliado existe, pues, en un estado intermedio, ni completamente integrado en el nuevo ambiente, ni plenamente desembarazado del antiguo, acosado con implicaciones a medias y con desprendimientos a medias, nostálgico y sentimental en cierto plano, mímico efectivo y paria secreto en otro. Aprender a sobrevivir se convierte en el principal imperativo, con el peligro de que instalarse en el confort y la seguridad excesivos constituye una amenaza frente a la cual hay que mantenerse constantemente en guardia.

Salim, el protagonista de la novela de V. S. Naipaul, *A Bend in the River*, es un ejemplo conmovedor del intelectual moderno en el exilio. Musulmán de África del Este de origen indio, ha abandonado la costa y se ha adentrado en el interior de África, donde ha logrado sobrevivir precariamente en un nuevo Estado que nos recuerda el Zaire de Mobuto. La extraordinaria sensibilidad de Naipaul como novelista le permiten describirnos la vida de Salim en un «recodo del río» como una especie de «tierra de nadie», a la cual llegan los asesores intelectuales europeos (como sucesores de los misioneros idealistas de la época colonial), lo mismo que los mercenarios, los explotadores, y otros restos y desechos del tercer mundo en medio de los cuales se ve forzado a vivir Salim, que gradualmente va perdiendo su propiedad y su integridad en medio de la confusión creciente. Al final de la novela —y éste el propósito ideológico, naturalmente discutible, de Naipaul— los mismos nativos se han convertido en exiliados en su propio país, tan ridículos y absurdos son los caprichos del gobernante de turno, el Gran Hombre, en quien Naipaul pretende simbolizar a todos los regímenes poscoloniales.

Las amplias reordenaciones territoriales que tuvieron lugar después de la segunda guerra mundial dieron lugar a ingentes movimientos demográficos, por ejemplo, los musulmanes de la India que se desplazaron hacia Paquistán después de la partición de 1947, o el gran número de palestinos dispersados durante el establecimiento de Israel para acomodar a judíos procedentes de Asia y de Europa; y estas transformaciones dieron a su vez origen a formas políticas híbridas. En la vida política de Israel no ha habido sólo una política de la diáspora judía sino también una política concurrente y émula del pueblo palestino en el exilio. En los países de nueva fundación como Paquistán e Israel los emigrantes recientes fueron vistos como parte de un intercambio de poblaciones, pero políticamente se los consideró también como minorías anteriormente oprimidas capacitadas para vivir en sus nuevos Estados como miembros de la mayoría. Sin embargo, lejos de calmar las disputas sectarias, la partición y la ideología separatista de los nuevos Estados las han reencendido y a menudo inflamado. Mi preocupación aquí es sobre todo con respecto a los exiliados que en gran parte siguen sin encontrar acomodo, como los palestinos o los nuevos inmigrantes musulmanes a Europa, o los antillanos y los negros africanos en Gran Bretaña; la presencia de estos grupos complica la presunta homogeneidad de las sociedades en que han empezado a vivir recientemente. El intelectual que se considera a sí mismo como parte de una condición más general que afecta a la comunidad nacional desplazada es probable que se convierta en fuente no de aculturación y ajuste, sino más bien de volatilidad e inestabilidad.

Esto no quiere decir que el exilio no conozca maravillas de aclimatación. Estados Unidos se encuentra hoy en la poco habitual posición de haber contado en administraciones presidenciales recientes con dos altos dignatarios —Henry Kissinger y Zbigniew Brzezinski— que fueron (o todavía son, dependiendo de la perspectiva del observador) intelectuales en exilio. Kissinger de la Alemania nazi, Brzezinski de la Polonia comunista. Por otra parte, Kissinger es judío, lo que lo sitúa en la extraordinariamente incómoda posición de poderse contar entre los potenciales inmigrantes a Israel, de acuerdo con la Ley Básica del Retorno de esta nación. Sin embargo, tanto Kissinger como Brzezinski parecen, al menos según las apariencias inmediatas, haber puesto su talento a entera disposición del país de adopción, a cambio de honores, compensaciones materiales e influencia nacional y incluso mundial, todo lo cual está a años luz de la oscuridad marginal en que viven 195intelectuales exiliados del tercer mundo en Europa o los Estados Unidos. En la actualidad, después de haber trabajado para el gobierno durante

varias décadas, estos dos prominentes intelectuales asesoran a corporaciones o a otros gobiernos.

Brzezinski y Kissinger no son después de todo casos socialmente tan excepcionales como podría parecer, si se recuerda que el escenario europeo de la segunda guerra mundial fue considerado por otros exiliados —por ejemplo, Thomas Mann— como una batalla por el destino occidental, el alma occidental. En esta «guerra justa» —o «buena»— los Estados Unidos desempeñaron el papel de salvador, entre otras formas ofreciendo refugio a toda una generación de sabios, artistas y científicos que huyeron del fascismo occidental hacia las metrópolis del nuevo *imperium* occidental. En ámbitos científicos como las humanidades y las ciencias sociales Norteamérica se vio enriquecida de esta manera con una importante número de sabios de primerísima categoría. Algunos de ellos, como los grandes filólogos románicos y especialistas en literatura comparada Leo Spitzer y Erich Auerbach, contribuyeron a aumentar el prestigio de las universidades norteamericanas con sus talentos y la experiencia del viejo mundo. Otros, entre ellos científicos como Edward Teller y Werner von Braun, engrosaron las listas de la guerra fría como nuevos americanos dedicados a vencer a la Unión Soviética en la carrera de los armamentos y de la conquista espacial. Tan preponderante fue esta preocupación después de la guerra que, como se ha sabido recientemente, intelectuales norteamericanos bien situados en las ciencias sociales se las arreglaron para reclutar a antiguos nazis conocidos por sus credenciales anticomunistas para trabajar en los Estados Unidos como parte de la gran cruzada.

Junto con el arte mas bien sospechoso del oportunismo político —técnica que, sin adoptar una postura clara, le permite no obstante al interesado sobrevivir sin estrecheces—, en mis dos próximas conferencias abordaré el tema de cómo elabora un intelectual una acomodación con un poder dominante nuevo o emergente. Aquí voy a considerar el caso opuesto, el intelectual que a causa del exilio no puede o, más concretamente, no quiere llevar a cabo la adaptación, prefiriendo permanecer fuera de la corriente principal, inadaptado, no cooperante, resistente. Pero, antes de nada, me gustaría hacer algunas observaciones preliminares.

La primera es que, si bien es cierto que el exilio es una condición *real*, desde el punto de vista que a mí me interesa ahora es también una condición *metafórica*. Con ello quiero expresar que mi diagnóstico del intelectual en el exilio se deriva de la historia social y política de desplazamientos y emigraciones con la que abría esta conferencia, pero no se limita a ella.

Incluso intelectuales que a lo largo de toda su vida son miembros de una sociedad pueden, por decirlo de alguna manera, dividirse en integrados y marginales: por una parte, aquellos que pertenecen plenamente a la sociedad tal como es, que desarrollan todas sus potencialidades sin un abrumador sentido de disonancia o disenso, que pueden ser etiquetados como «los que dicen sí»; y, por otra parte, «los que dicen no», los individuos en desacuerdo con la sociedad en que viven y por lo mismo marginales y exiliados en lo que se refiere a privilegios, poder y honores. La pauta que fija el curso para el intelectual como marginal está óptimamente ejemplificada por la condición de exiliado, el estado de no considerarse nunca plenamente adaptado, sintiendo siempre como algo exterior el mundo locuaz y familiar habitado por los nativos, tendiendo siempre —por decirlo de alguna manera— a evitar e incluso mostrar antipatía a los adornos de la acomodación y el bienestar nacional. En este sentido metafísico, el exilio para el intelectual es inquietud, movimiento, estado de inestabilidad permanente y que desestabiliza a otros. Te ves imposibilitado para retroceder a una determinada condición anterior y tal vez más estable de sentirte en casa; y, por desgracia, tampoco puedes llegar nunca a sentirte plenamente a gusto con tu nuevo hogar o situación.

En segundo lugar —y yo mismo no puedo por menos de sorprenderme al hacer esta observación—, como exiliado, el intelectual tiende a ser feliz con la idea de infelicidad, de tal suerte que una insatisfacción próxima a la melancolía, una especie de malhumor gruñón, puede convertirse no sólo en estilo de pensamiento sino también en una nueva morada, siempre que sea temporal. El intelectual como Tersites que desvaría, tal vez. Un destacado prototipo histórico de lo que yo pretendo decir aquí es Jonathan Swift, una poderosa figura del siglo XVIII. Swift no superó nunca la pérdida de influencia y prestigio en Inglaterra después que los Tories dejaron el gobierno en 1714 y pasó el resto de su vida como exiliado en Irlanda. Figura casi legendaria de amargura y rabia —*saeve indignatio*, afirmó de sí mismo en su epitafio—, Swift se enfurecía al considerar la situación de Irlanda, aunque la defendió frente a la tiranía británica. Sus notables obras irlandesas *Viajes de Gulliver* y *Cartas del mercero* muestran una mente estimulada, si no ya favorecida, por tan productiva congoja.

En cierta medida, en su etapa inicial también fue una figura de exiliado intelectual V. S. Naipaul, el ensayista y escritor de viajes, residente de cuando en cuando en Gran Bretaña, aunque siempre de un lado para otro, visitando en repetidas ocasiones sus raíces caribeñas e indias, saltando por encima de las ruinas del colonialismo y del poscolonialismo, juzgando implacablemente las

ilusiones y las crueldades de los nuevos Estados y de los nuevos verdaderos creyentes.

Un exiliado incluso más riguroso y decidido que Nalpaul es Theodor Wiesengrund Adorno. Fue un hombre adusto, pero enormemente fascinante, y para mí la conciencia intelectual predominante de mediados de siglo. Toda su carrera bordeó y combatió los peligros del fascismo, del comunismo y del consumismo de masas occidental. Al contrario que Naipaul, que se ha movido en y fuera de sus antiguos hogares en el tercer mundo, Adorno fue completamente europeo, un hombre conformado enteramente por lo mejor de elevadas culturas que poseía admirable competencia profesional en filosofía, música (fue alumno y admirador de Berg y Schoenberg), sociología, literatura, historia, y análisis cultural. De procedencia parcialmente judía, abandonó su patria, Alemania, a mediados de la década de 1930,poco después de la llegada de los nazis al poder. Primeramente se dirigió a Oxford, donde enseñó filosofía; en esta ciudad inglesa escribió, además, un libro extraordinariamente difícil sobre Husserl. Con su melancolía splengleriana y su dialéctica metafísica en el mejor estilo hegeliano, Adorno no parece haber sido muy feliz allí, rodeado como estaba por filósofos positivistas y del lenguaje ordinario. Volvió temporalmente a Alemania, pero, como miembro del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Francfort, no tuvo más remedio que salir precipitadamente, por motivos de seguridad, hacia los Estados Unidos. Se instaló primeramente en Nueva York (1938-1941) y luego en el sur de California.

Aunque Adorno volvió a Francfort en 1949 para reanudar su antigua docencia, los años pasados en Norteamérica lo habían marcado para siempre con las improntas del exilio. Aborrecía el jazz y todo lo que supiese a cultura popular; tampoco parece haber estado muy interesado en el paisaje; por lo que sabemos, se mantuvo tenazmente aferrado a su propio camino; y por lo tanto, habiendo crecido en una tradición filosófica marxista-hegeliana, todo lo relacionado con la influencia mundial del cine, la industria, los hábitos de vida cotidiana, la enseñanza realista y el pragmatismo americanos lo sacaban de sus casillas. Naturalmente, Adorno estaba ya claramente predispuesto para ser un exiliado metafísico antes de instalarse en los Estados Unidos: ya se mostraba muy crítico con lo que se consideraba gusto burgués en Europa; por ejemplo, en música sus modelos están representados por las extraordinariamente difíciles obras de Schoenberg, obras cuyo destino ha sido el de permanecer honorablemente desconocidas, imposibles de escuchar. Paradójico, irónico, crítico implacable: Adorno fue el intelectual

Quintaesenciado, que rechazaba *todos* los sistemas, los que nos favorecían a nosotros y los que les favorecían a ellos, con idéntica aversión. Para él, la vida alcanzaba su grado máximo de falsedad en la agregación —el todo es siempre lo inauténtico, dijo en cierta ocasión— y esto —continuaba— realzaba más si cabe aún la subjetividad, la conciencia del individuo, lo que no podía ser reglamentado en la sociedad totalmente dirigida.

Pero fue su exilio norteamericano lo que le llevó a producir la gran obra maestra de Adorno, *Minima Moralia*, un conjunto de 153 fragmentos publicados en 1953 con el subtítulo de *Reflections from Damaged Life*. La forma episódica e intrigantemente excéntrica de este libro, que no es ni una autobiografía ordenada ni una reflexión temática ni siquiera una exposición sistemática de la visión del mundo de su autor, nos recuerda una vez más las peculiaridades de la vida de Bazarov tal como nos las presenta. Turgenev en la novela *Padres e hijos*, dedicada a describir la vida en Rusia a mediados de la década de 1860. A Bazarov, el prototipo del intelectual nihilista moderno, Turgenev nos lo presenta fuera de todo contexto narrativo; aparece brevemente, para desaparecer en seguida. Lo vemos brevemente con sus ancianos padres, pero es evidente que él mismo ha cortado deliberadamente con ellos. De este hecho deducimos que, debido a que su vida transcurre de acuerdo con diferentes normas, el intelectual no tiene una historia, sino sólo una especie de efecto desestabilizador; provoca conmociones sísmicas, desconcierta a la gente, pero él no puede ser explicado convenientemente ni por su entorno familiar ni por sus amigos.

De hecho, nada dice Turgenev mismo de todo esto: hace Que suceda ante nuestros ojos, como para indicarnos Que el intelectual no es sólo un ser que se diferencia de padres e hijos, sino que sus modos de vida, sus procedimientos a la hora de comprometerse con esta última son necesariamente alusivos y únicamente pueden representarse de forma realista como una serie de realizaciones discontinuas. Parece, pues, que *Minima Moralia* de Adorno sigue la misma lógica, aunque representar al intelectual adecuadamente después de Auschwitz, Hirosima, el desencadenamiento de la guerra fría y el triunfo de Norteamérica resulta una tarea mucho más enrevesada que diseñar el personaje de Bazarov como lo hizo Turgenev a mediados del siglo pasado.

El núcleo de la representación Que hace Adorno del intelectual como exiliado permanente, escabulléndose de lo antiguo y de lo nuevo con igual maestría, es un estilo de escritura que resulta amanerado y elaborado en extremo. Ante todo es fragmentario, abrupto, discontinuo; no existen ni plan argumental, ni orden predeterminado que se haya de seguir. La conciencia del

intelectual aparece, representada como algo incapaz de estar en reposo en sitio alguno, constantemente en guardia frente a los halagos del éxito, que, para la conciencia retorcida de Adorno, significa tratar conscientemente de no ser comprendido fácil e inmediatamente. Tampoco es posible refugiarse en la absoluta privacidad, puesto que, como dirá el mismo Adorno en un momento muy posterior de su vida, la esperanza del intelectual no es que él quiera influir de algún modo sobre el mundo, sino que algún día en algún lugar alguien vaya a leer lo que él escribió exactamente como lo escribió.

El fragmento número 18 de *Minima Moralia* capta de manera casi perfecta el significado del exilio. «Morar, en el sentido exacto del término —dice Adorno—, es ahora imposible. Las residencias tradicionales en las que hemos crecido se han vuelto intolerables: cada rasgo de comodidad lleva la contrapartida de una traición de conocimiento, cada vestigio de abrigo el pacto anticuado de los intereses de familia». Esto por lo que se refiere a la vida de antes de la guerra de gentes crecidas con anterioridad al nazismo. Pero el socialismo y el consumismo americano no son mejores: allí «la gente vive, si no en tugurios, en bungalows que mañana pueden ser chozas de hojas, carromatos, coches, campamentos, o al aire libre». De esta manera, afirma Adorno, «la casa es algo del pasado (es decir, está superada)… El mejor modo de comportarse frente a todo esto parece, no obstante, la actitud del no alineado, de quien se mantiene en suspenso… *El no sentirse en casa en el propio hogar forma parte de la moralidad*».

Sin embargo, apenas ha alcanzado Adorno una conclusión evidente, le da la vuelta: «Pero la tesis de esta paradoja conduce a la destrucción, un pasar por alto indiferente cosas que necesariamente se vuelve también contra la gente; y la antítesis, no articulada hasta entonces, es una ideología para aquellos que con una mala conciencia desean conservar lo que tienen. Una vida errada no puede vivirse rectamente».[1]

En otras palabras, no hay salida posible, incluso para el exiliado que trata de permanecer en suspensión, puesto que ese estado de interinidad puede convertirse a su vez en una rígida posición ideológica, una especie de morada cuya falsedad queda cubierta por la pátina del tiempo, ya la cual uno puede acostumbrarse con excesiva facilidad. Sin embargo, Adorno insiste. «La comprobación recelosa es siempre saludable», especialmente donde de lo que se trata es de la escritura del intelectual. «Para un hombre que ha dejado de tener una patria, el escribir se convierte en lugar para vivir», aunque incluso así —y ésta es la pincelada final de Adorno— no puede descuidarse el rigor en el análisis de uno mismo:

«La exigencia de que uno se endurezca a sí mismo contra la autocompasión implica la necesidad técnica de oponerse a cualquier relajamiento de la tensión intelectual con la máxima vigilancia, y de eliminar cualquier cosa que haya empezado a incrustarse en la obra (o escrito) o a amontonarse ociosamente; esto, que en un estadio anterior podría haber servido, como habladuría, para generar la cálida atmósfera estimuladora del crecimiento, es ahora dejado atrás como algo insulso y rancio. Al final, al escritor no se le permite vivir en su escritura».[2]

Estas palabras destilan una melancolía y terquedad típicas. Adorno el intelectual en el exilio, amontonando sarcasmo sobre la idea de que la propia obra pueda ofrecer cierta satisfacción, un tipo de vida alternativo que esté en condiciones de representar un ligero respiro de la ansiedad y marginalidad anejas al hecho de no «morar» en absoluto. De lo que Adorno no habla es sin duda de los placeres del exilio, esas diversas adaptaciones vitales y ángulos raros de visión que el mismo puede aportar en ocasiones y que estimulan la vocación del intelectual, tal vez sin aliviar la última ansiedad o sentimiento de amarga soledad. En este sentido, aun siendo verdad que el exilio es la condición que caracteriza al intelectual como persona que se mantiene como figura marginal privada de las ventajas anejas al privilegio, al poder y al hecho de «sentirse en casa» (si se nos permite usar esta expresión), también es muy importante poner de relieve que dicha condición comporta ciertas recompensas y, por qué no decirlo, privilegios. Así, aunque no se te otorguen premios ni seas invitado a formar parte de todas esas asociaciones honoríficas autoaduladoras que sistemáticamente excluyen a los picapleitos comprometedores que no se adaptan plenamente a la línea partidista, tú estás obteniendo una serie de cosas positivas del exilio y la marginalidad.

Una de ellas es, naturalmente, el placer de sorprenderse, de no dar nunca nada por asegurado, de aprender a conformarse en circunstancias de precaria inestabilidad que podrían confundir o aterrorizar a la mayoría de las personas. Una vida intelectual gira fundamentalmente en torno al conocimiento y la libertad. Sin embargo, estos valores adquieren significado no como abstracciones —como en el enunciado más bien banal «tienes que adquirir una buena educación para que puedas disfrutar de una buena vida»— sino como experiencias a las que uno ha sobrevivido de hecho. Un intelectual es como un náufrago que aprende a vivir en cierto sentido con la tierra firme, no *sobre* ella, no como Robinson Crusoe, cuya meta; es colonizar su pequeña isla, sino más bien como Marco Polo, cuyo sentido de lo maravilloso nunca le abandona y es siempre un viajero, un huésped provisional, no un aprovechado, conquistador, o invasor.

Debido a que el exiliado ve las cosas en función de lo que ha, dejado detrás y, a la vez, en función de lo que le rodea aquí y ahora, hay una doble

perspectiva que nunca muestra las cosas aisladas. Cada escena o situación en el país de acogida evoca necesariamente su contrapartida en el país de procedencia. Intelectualmente esto significa que una idea o experiencia se ve siempre contrapuesta con otra, haciéndolas aparecer por lo mismo a ambas en ocasiones bajo una luz nueva e impredecible: de esta yuxtaposición obtiene uno una mejor y tal vez más universal idea de cómo pensar, por ejemplo, acerca de un tema relacionado con los derechos humanos en una situación por comparación con otra. Personalmente he experimentado que la mayoría de los alarmistas y en buena parte desacertados debates en torno al fundamentalismo islámico en Occidente han sido intelectualmente odiosos precisamente porque en ellos faltaba la comparación con los fundamentalismos judío y cristiano, ambos igualmente prevalentes y reprensibles en mi propia experiencia del Medio Oriente. Lo que habitualmente se tiene por la simple emisión de un juicio contra un enemigo declarado, en la perspectiva doble —o del exiliado — lleva a un intelectual occidental) a ver un campo mucho más amplio, con la exigencia ahora de tomar un postura laica (o no) frente a *todas* las tendencias teocráticas, y no sólo contra las elegidas convencionalmente en un determinado momento.

Una segunda ventaja para lo que es de hecho el punto de vista del exilio para un intelectual es que tiendes a ver las cosas no simplemente como ellas son sino como han venido a ser. Contemplas las situaciones como contingentes, no como inevitables; las ves como el resultado de una serie de opciones históricas llevadas a cabo por hombres y mujeres, como hechos de sociedad realizados por seres humanos, y no como realidades naturales o sobrenaturales, y por lo tanto inmutables, permanentes e irreversibles.

El prototipo por excelencia para este tipo de postura intelectual nos lo ofrece el filósofo italiano del siglo XVIII Giambattista Vico, que durante mucho tiempo ha sido uno de los personajes a quien más he admirado. Vico fue un oscuro profesor de Nápoles, escasamente dotado para sobrevivir y en pugna con la Iglesia y su entorno inmediato. Su gran descubrimiento, debido en parte a su soledad, es que el camino más adecuado para comprender la realidad social es entenderla como un proceso generado a partir del punto en que se origina, punto que siempre se puede fijar en circunstancias sumamente humildes. Esto, afirma Vico en su gran obra *Principios de una nueva ciencia*, significa ver las cosas como desarrollos a partir de comienzos precisos, de la misma manera que el ser humano adulto es el desarrollo de un bebé balbuciente.

Vico sostiene que éste es el único punto de vista que se puede adoptar acerca del mundo secular, que, como él repite incansablemente, es una realidad histórica, con sus propias leyes y procesos, y no divinamente ordenada. Esto impone respeto, pero no reverencia, por la sociedad humana. Miras al más excelso de los poderes en función de sus comienzos, y el punto adonde haya podido llegar; no te sientes avergonzado por tan augusta personalidad, o por la ilustre institución que a un nativo —alguien que siempre ha visto (y por lo tanto venerado) su grandeza, pero no sus orígenes *humanos* obligatoriamente humildes de los que se deriva— a menudo le impone silencio y mudo servilismo. El intelectual en exilio es necesariamente irónico, escéptico, incluso travieso, pero no cínico.

Finalmente, como está en condiciones de confirmar cualquier exiliado, una vez que has dejado tu hogar, a cualquier lugar adonde vayas a parar, no puedes limitarte a reanudar la vida y convertirte sin más en otro ciudadano del nuevo lugar. O, si lo haces, el esfuerzo probablemente llevará aparejada toda una serie de inconvenientes, por lo que difícilmente merecerá la pena. Puedes perder mucho tiempo lamentando lo que has perdido, envidiando a tus convecinos que siempre han vivido en su hogar, cerca de sus allegados, en el lugar donde han nacido y crecido sin haber tenido nunca que experimentar no sólo la pérdida de lo que en un momento fue suyo sino, sobre todo, el recuerdo atormentador de una vida a la que ellos no pueden ya volver. Por otra parte, como dijo Rilke en cierta ocasión, en las circunstancias en que ahora vives te puedes convertir en un principiante, lo que te permite un estilo no convencional de vida y, sobre todo, una carrera diferente, a menudo muy extraña.

Para el intelectual, la marcha al exilio significa verse liberado de su carrera normal, en la que «hacerlo lo mejor que se pueda» y seguir los pasos establecidos son los principales mojones de su camino. El exilio significa que tú vas a estar siempre marginado, y que lo que haces como intelectual has de inventarlo, porque no puedes seguir una senda prescrita. Si eres capaz de experimentar ese destino no como una privación y como algo que debe lamentarse, sino como una especie de libertad, como un proceso de descubrimiento en el que realizas cosas de acuerdo con tu propia pauta, porque diversos intereses cautivan tu atención, y porque el objetivo particular que te pones a ti mismo te dice que ése es un placer incomparable. Algo así fue la odisea de C.L.R. James, el ensayista e historiador de Trinidad que llegó a Inglaterra como un jugador de cricket entre las dos guerras mundiales y cuya autobiografía intelectual, *Beyond a Boundary*, fue un relato de su vida

en el cricket, y del cricket en el colonialismo. Otra de sus obras incluía *The Black Jacobins*, una conmovedora historia de la rebelión de los esclavos negros en Haití a finales del siglo XVIII capitaneada por Toussaint L’Ouvèrture: fue un orador y activista político en Norteamérica; escribió un estudio sobre Herman Melville —*Mariners; Renegades, and Castaways*— y diversas obras sobre panafricanismo, además de docenas de ensayos sobre cultura y literatura populares. Un currículo extraño, desarreglado, probablemente nada parecido a lo que hoy llamaríamos una sólida carrera profesional, y sin embargo ¡qué exuberancia e inmenso autodescubrimiento contiene!

La mayoría de nosotros no estamos seguramente en condiciones de emular el destino de exiliados como Adorno o C.L.R. James, pero su importancia para el intelectual contemporáneo es, no obstante, muy significativa. El exilio es un modelo para los intelectuales que se sienten tentados, e incluso acosados y presionados, por las gratificaciones de la acomodación, del decir «sí», de la instalación. Aunque uno no sea emigrante o expatriado en sentido estricto, podrá de todos modos pensar como si lo fuese, imaginarse e investigar a pesar de las barreras, y siempre estará en condiciones de apartarse de la autoridades centralizadoras en dirección de los márgenes, donde se pueden ver cosas que habitualmente les pasan por alto a los espíritus que nunca han viajado más allá de lo convencional y lo confortable.

Una situación de marginalidad, que puede parecer irresponsable o frívola, te libera de tener que proceder siempre con precaución, temeroso de echar por tierra los planes de alguien, ansioso acerca de otros miembros inquietantes de la misma corporación. Naturalmente, nadie está libre en todo momento de apegos y sentimientos. Tampoco estoy pensando aquí en el llamado intelectual independiente, que alquila o vende su capacidad técnica al mejor postor. Afirmo, sin embargo, que ser tan marginal e indomesticado como quien vive en un exilio real es para un intelectual mostrarse excepcionalmente sensible al viajante más bien que al potentado, a lo provisional y arriesgado más bien que a lo habitual, a la innovación y al experimento más bien que al *statu quo* autoritativamente garantizado. El intelectual *exílico* no responde a la lógica de lo convencional sino a la audacia aneja al riesgo, a lo que representa cambio, a la invitación a ponerse en movimiento y no a quedarse parado.

IV
PROFESIONALES Y AFICIONADOS

En 1979 el versátil y agudo intelectual francés Regis Debray publicaba un penetrante análisis de la vida cultural francesa titulado *Profesores, escritores, celebridades: Los intelectuales de la Francia moderna*.**[1]** Debray mismo había sido en su momento un activista seriamente comprometido con la izquierda que había enseñado en la Universidad de La Habana poco después de la revolución cubana de 1958. Años más tarde, las autoridades de Bolivia lo condenaron a treinta años de prisión por su colaboración con la guerrilla de Che Guevara, aunque sólo estuvo en la cárcel tres años. Vuelto a Francia, Debray se convirtió en analista político semiacadémico y posteriormente en asesor del presidente Mitterrand. Estaba, pues, excepcionalmente bien situado para comprender la relación existente entre los intelectuales y las instituciones, relación que no es nunca estática sino que evoluciona de continuo, mostrando a veces una complejidad sorprendente.

La tesis de Debray en el libro citado es que, entre 1880 y 1930, los intelectuales parisinos estaban vinculados principalmente con la Sorbona; eran refugiados laicos tanto de la Iglesia como del bonapartismo. Durante esa época el intelectual encontró protección en los laboratorios, las bibliotecas y las aulas como profesor y desde esos lugares pudo llevar a cabo importantes avances en el conocimiento. Después de 1930, la Sorbona fue perdiendo paulatinamente su autoridad en favor, entre otros, de nuevas empresas editoriales, como la Nouvelle Revue Française, donde según Debray «la familia espiritual», que abarcaba la intelectualidad y sus editores, puso su cabeza bajo la protección de un techo más hospitalario. Aproximadamente hasta 1960, escritores como Sartre, de Beauvoir, Camus, Mauriac, Gide y Malraux fueron de hecho la intelectualidad que había ido ganándole terreno al profesorado, en razón de que su obra abarcaba ámbitos ilimitados, su credo incluía la libertad, y su discurso estaba a medio camino entre la solemnidad eclesiástica anterior y la estridencia de la publicidad posterior».**[2]**

En torno a 1968 los intelectuales abandonaron en gran escala el redil de sus editores, y terminaron confluyendo en los medios de comunicación social: como periodistas, directores e invitados de debates publicas, asesores, gerentes, etcétera. En ese momento no sólo dispusieron de una gigantesca audiencia de masas, sino que el trabajo de toda su vida como intelectuales

dependió de sus espectadores, de la aceptación u olvido que recibían de esos «otros» que se habían convertido en una audiencia exterior consumista sin rostro. «Al ampliar el área de recepción, los medios de masas han reducido las fuentes de legitimidad intelectual, rodeando la intelectualidad profesional, la fuente clásica de legitimidad, con círculos concéntricos más amplios que son menos exigentes y por lo mismo más fácilmente atraídos… Los medios de masas han echado por tierra el seto de la intelectualidad tradicional, juntamente con sus normas evaluativas y su escala de valores».[3]

Lo que describe Debray es una situación casi enteramente local francesa, resultado de la lucha secular entre las fuerzas seculares, imperiales y eclesiásticas en aquella sociedad a Partir de Napoleón. Es por lo tanto poco probable que el cuadro que él traza de Francia se pueda encontrar en otros países. En Inglaterra, por ejemplo, las grandes universidades antes de la segunda guerra mundial difícilmente podrían describirse en los términos utilizados por Debray. Los mismos profesores de Oxford y Cambridge no eran conocidos en el dominio público principalmente como intelectuales en el sentido francés; y aunque las editoriales británicas eran poderosas e influyentes en el periodo de entreguerras, ellas y sus autores no constituían la «familia espiritual» a que alude Debray en Francia. Ello no obstante, el hecho general es válido: algunos grupos de personas individuales colaboran sistemáticamente con instituciones, de las que a su vez obtienen poder y autoridad. A medida que dichas instituciones suben o bajan en ascendencia, sus intelectuales orgánicos —para emplear la acertada expresión de Gramsci — suben y bajan también.

En todo caso, sigue pendiente la cuestión de si existe o puede existir algo parecido a un intelectual independiente y autónomo en sus actuaciones, un intelectual que no se sienta agradecido —y por lo tanto presionado— como miembro de universidades que pagan salarios, de partidos políticos que exigen lealtad a la linea partidista, de grupos de cerebros que, aunque ofrecen libertad para investigar, sutilmente quizás comprometan el juicio y cohíban las voces críticas. Como sugiere Debray, una vez que el círculo de un Intelectual se amplía más allá de un grupo parecido de intelectuales —en otras palabras, cuando la preocupación por agradar a una audiencia o a un empresario sustituye a la dependencia respecto de otros intelectuales para debatir una cuestión y emitir un juicio sobre ella—, algo en la vocación del intelectual resulta, si no eliminado, sí ciertamente inhibido.

Volvemos de nuevo a mi tema principal, la representación del intelectual. Cuando pensamos en un intelectual individual —y el individuo es lo que

sobre todo me interesa aquí—, ¿acentuamos la individualidad de la persona al dibujar su retrato o, por el contrario, centramos nuestra atención en el grupo o clase a que pertenece el individuo en cuestión? La respuesta a esta pregunta afecta naturalmente a nuestras expectativas con respecto al mensaje que nos dirija el intelectual: lo que oímos o leemos, ¿es un punto de vista independiente, o representa el parecer de un gobierno, de una causa política organizada, o de un grupo de presión? Las representaciones del intelectual que nos han llegado del siglo XIX tendían a acentuar la individualidad; muy a menudo, el intelectual es, como los personajes Bazarov y Stephen Dedalus de Turgenev y James Joyce respectivamente, una figura solitaria y un tanto huraña, que no se adapta en modo alguno a la sociedad y, consiguientemente, es un rebelde completamente apartado de la opinión establecida. Al aumentar notablemente el número de hombres y mujeres que durante el siglo XX han engrosado ese grupo general que conocemos como los intelectuales, o la intelectualidad —gestores, profesores, periodistas, expertos informáticos o de los gobiernos, miembros de grupos de presión, eruditos, columnistas sindicados, asesores y consultores pagados por sus opiniones—, uno tiene sin duda que preguntarse si realmente puede existir el intelectual individual como voz independiente.

Ésta es una cuestión tremendamente importante y debemos analizarla con una actitud que combine el realismo y el idealismo, y ciertamente sin cinismo. Un cínico, dice Oscar Wilde, es alguien que conoce el precio de todas las cosas, pero el valor de nada. Acusar a todos los intelectuales de ser venales simplemente porque se ganan la vida trabajando en una universidad o para un periódico es una acusación vulgar y en fin de cuentas absurda. Afirmar que el mundo se ha vuelto tan corrompido que todos acaban sucumbiendo ante el dinero seria dar muestras de un cinismo indiscriminado. Por otra parte, es sólo un poco menos comprometido sostener que el intelectual individual debe ser un ideal perfecto, una especie de caballero sin tacha, tan puro y tan noble que desbarata toda sospecha de interés material. Nadie podría superar esa prueba, ni siquiera Stephen Dedalus, el personaje de James Joyce que se presenta tan puro y fogosamente ideal que al final se ve incapacitado y, lo que aún es peor, reducido al silencio.

El hecho es que el intelectual no necesita ser una figura tan incontrovertida y libre de sospecha como para que todos le tomen por un técnico amistoso, y tampoco debería intentar ser una Casandra de dedicación plena, la cual no resultó sólo rigurosamente desagradable sino que, para colmo, nadie le prestó oídos. Todo ser humano está encuadrado en una

sociedad, independientemente de lo libre y abierta que ésta sea o de lo bohemio que sea el individuo. En cualquier caso, se da por sentado que el intelectual debe hacerse oír, yen la práctica tiene que suscitar debate y, si ello es posible, controversia. Pero las alternativas no son aquiescencia total o rebelión total.

Coincidiendo con el declive de la administración de Reagan un intelectual norteamericano desencantado de la izquierda llamado Russell Jacoby publicó un libro que desencadenó un fuerte debate, en su mayoría aprobatorio. Se titulaba «Los últimos intelectuales» *(The Last Intellectuals)* y defendía la tesis irrecusable de que en los Estados Unidos «el intelectual no académico» había desaparecido completamente, no dejando en su lugar otra cosa que un puñado de tímidos y laberínticos profesores de universidad, a los que en la sociedad nadie les prestaba mucha atención.[4] El modelo de Jacoby para el intelectual de antaño estaba representado por unos cuantos personajes que, en su mayor parte, habían vivido en Greenwich Village (el equivalente local del Barrio Latino de París) a comienzos de siglo y se los había conocido con el nombre de los intelectuales de Nueva York. En su mayoría habían sido judíos, de tendencias izquierdistas (aunque predominantemente anticomunistas), y habían conseguido vivir de su pluma. Entre las figuras de la generación anterior se incluían hombres y mujeres como Edmund Wilson, Jane Jacobs, Lewis Mumford, Dwight McDonald; sus homólogos algo posteriores eran Philip Rahv, Alfred Kazin, Irving Howe, Susan Sontag, Daniel Bell, William Barrett y Lionel Trilling. Según Jacoby, las preferencias de estas personas habían disminuido por diversas coyunturas sociales y políticas de la posguerra: la huida hacia las afueras de las ciudades (el punto de vista de Jacoby era que el intelectual es una criatura urbana), las irresponsabilidades de la llamada generación *Beat*, que fueron los pioneros de la idea de abandonar y desentenderse de la condición que tenían señalada en la vida; la expansión de la universidad; y la inclinación al campus universitario de la anterior izquierda independiente norteamericana.

El resultado de todo esto es que el intelectual de hoy tiende a ser un profesor de literatura herméticamente encerrado en sí mismo, con ingresos fijos y seguros y apenas interesado en abordar el mundo exterior al aula. Tales individuos, alega Jacoby, escriben una prosa esotérica y bárbara puesta principalmente al servicio de la promoción académica y no del cambio social. Mientras tanto, la ascendencia de lo que se ha dado en llamar el movimiento neoconservador —intelectuales que pasaron a ocupar una posición prominente durante la presidencia de Reagan pero que en muchos casos eran

intelectuales independientes en la línea de la antigua izquierda, como el comentarista social Irving Kristol y el filósofo Sidney Hook— ha traído consigo toda una cohorte de nuevas publicaciones periódicas que promocionan un programa social abiertamente reaccionario, o por lo menos conservador (Jacoby menciona en particular la revista trimestral de extrema derecha *The New Criterion*). Estas fuerzas, dice Jacoby, fueron y siguen siendo muy asiduas a la hora de cortejar a escritores jóvenes, a potenciales líderes intelectuales, que en algunos casos pueden reemplazar a militantes más antiguos. Si en su día la *New York Review of Books*, la publicación más prestigiosa de los intelectuales liberales en Norteamérica, actuó como pionera de atrevidas ideas que proponían escritores jóvenes y radicales, ahora se había hecho acreedora de «UD récord deplorable» asemejándose en su decadente anglofilia «a los tés de Oxford más bien que a las delicias de Nueva York». Jacoby concluye que la *New York Review* «nunca educó o prestó atención a los intelectuales norteamericanos más jóvenes. Durante un cuarto de siglo se retiró de la banca cultural sin hacer ningún tipo de inversiones. Hoy la operación tiene que apoyarse en capital intelectual importado, principalmente de Gran Bretaña». Todo esto se ha debido en parte «no a un paro parcial, sino al cierre definitivo de los centros urbanos culturales antiguos».**[5]**

Jacoby insiste una y otra vez en su idea del intelectual como «un alma incorregiblemente independiente que no responde a nadie». Todo lo que tenemos ahora, dice, es una generación perdida, que ha sido reemplazada par técnicos del aula enjarretados e ininteligibles en su lenguaje, alquilados por alguna comisión, deseosos de agradar a diversos patrones y agencias, ufanos de sus credenciales académicas y de una autoridad social que no promueve el debate sino que se limita a establecer reputaciones y a intimidar a los inexpertos. Éste es un cuadro muy sombrío, pero ¿responde a la verdad? ¿Es cierto lo que dice Jacoby sobre la razón de la carestía actual de intelectuales, o de hecho podemos ofrecer nosotros un diagnóstico más acertado?

En primer lugar, personalmente considero equivocado echarle la culpa a la universidad, o incluso a los Estados Unidos. Francia conoció un breve período de tiempo, poco después de la segunda guerra mundial, en que un puñado de prominentes intelectuales independientes —como Sartre, Camus, Aron y de Beauvoir— parecieron representar la idea clásica —no necesariamente la realidad— de intelectuales heredada de sus grandes (aunque, por desgracia, a menudo míticos) prototipos del siglo XIX, entre los cuales me atrevo a mencionar a Ernest Renan y a Wilhelm von Humboldt. Pero, de lo que no dice nada Jacoby es del hecho de que el trabajo intelectual en el siglo XX no

ha girado básicamente en torno a debates públicos y a elevadas polémicas del tipo de las defendidas por Julien Benda y que tan bien ejemplificaron Bertrand Russell y algunos intelectuales bohemios de Nueva York, sino también en torno a la critica y el desencanto, el desenmascaramiento de falsos profetas y el esfuerzo por bajar de su pedestal a antiguas tradiciones y nombres sacrosantos.

Por otra parte, el hecho de ser un intelectual no está en contradicción con la condición de académico o, lo que sería lo mismo, de pianista. El brillante pianista canadiense Glenn Gould (1932-1982) fue un artista de la grabación contratado por importantes corporaciones a lo largo de todo su vida activa: esto no le impidió ser un intérprete iconoclasta y comentarista de la música clásica con enorme influencia sobre la manera de ejecutar una pieza y de juzgar una actuación. Por el mismo motivo, intelectuales académicos —por ejemplo, historiadores— han reformulado completamente el pensamiento acerca de cómo escribir la historia, la estabilidad de las tradiciones y el papel del lenguaje en la sociedad. Estoy pensando en Ene Hobsbawm y E. P. Thompson en Inglaterra, o en Hayden White en Norteamérica. El trabajo de todos estos autores ha tenido gran difusión fuera de la universidad, aunque sin duda nació y creció fundamentalmente dentro de sus mures.

Por lo que se refiere a la idea de que los Estados Unidos tienen especial responsabilidad en la adulteración de la vida intelectual, no me queda más remedio que ponerla en tela de juicio. En efecto, miremos hacia donde miremos, incluida Francia, el intelectual ha dejado hoy de ser un bohemio o filósofo de café, y se ha convertido en una figura completamente diferente, con múltiples tipos de interés, y cuyas diversísimas representaciones varían de forma dramática. Como he tratado de sugerir a lo largo de mis conferencias, el intelectual no representa algo que se parezca a una estatua, sino una vocación individual, una energía, una fuerza obstinada que se compromete como una voz entregada y reconocible en el lenguaje y la sociedad con un amplísimo abanico de asuntos, todos ellos relacionados al fin y al cabo con una combinación de ilustración y emancipación o libertad. La amenaza particular que hoy pesa sobre el intelectual, tanto en Occidente como en el resto del mundo, no es la academia, ni las afueras de la gran ciudad, ni el aterrador mercantilismo de periodistas y editoriales, sino más bien una actitud que yo definiría con gusto como profesionalismo. Por profesionalismo entiendo yo el hecho de que, como intelectual, concibas tu trabajo como algo que haces para ganar la vida, entre las nueve de la mañana y las cinco de la tarde, con un ojo en el reloj y el otro vuelto a lo que se considera debe ser la

conducta adecuada, profesional: no causando problemas, no transgrediendo los paradigmas y límites aceptados, haciéndote a ti mismo vendible en el mercado y sobre todo presentable, es decir, no polémico, apolítico y «objetivo».

Pero volvamos a Sartre. En el momento mismo en que parece estar defendiendo la idea de que el hombre (ninguna mención de la mujer) es libre para escoger su propio destino, afirma también que la situación —una de las palabras favoritas de Sartre— puede impedir de hecho el pleno ejercicio de esa libertad. Sin embargo, añade Sartre, es erróneo afirmar que el medio ambiente y la situación determinan unilateralmente al escritor o al intelectual: existe más bien un movimiento constante de avance y retroceso entre ellos. En su profesión de fe como intelectual publicada en 1947, *¿Qué es literatura?*, Sartre utiliza el término «escritor» con preferencia a «intelectual», aunque es evidente que está hablando del papel del intelectual en la sociedad, como se demuestra en el siguiente (todo en masculino) pasaje:

> «Soy un autor, ante todo, por mi libre intención de escribir. Pero inmediatamente después viene el hecho de que yo me convierto en un hombre a quien otros hombres consideran escritor, es decir, alguien que tiene que responder a determinada exigencia y ha sido investido de una determinada función social. A cualquier juego que él desee jugar, debe hacerlo teniendo en cuenta las representaciones que otros tienen de él. Él puede desear modificar el carácter que uno le atribuye al hombre de letras (o intelectual) en una sociedad dada; pero, con el fin de cambiarlo, debe empezar introduciéndose en él. Así, pues, el público interviene, con sus hábitos, su visión del mundo y su concepción de la sociedad y de la literatura dentro de esa sociedad. Él rodea al escritor, lo limita, y sus exigencias imperiosas o furtivas, sus rechazos y sus huidas, son los hechos concretos a partir de los cuales puede construirse una obra».**[6]**

Sartre no afirma que el intelectual sea una especie de rey-filósofo retirado a quien, como tal, se le debe idealizar y venerar. Por el contrario —y esto es algo que los que actualmente se lamentan de la carestía de intelectuales tienden a omitir—, el intelectual está constantemente sometido no sólo a las exigencias de su sociedad, sino también a modificaciones del todo sustanciales en el *status* de intelectuales como miembros de un grupo aparte. Al dar por sentado que el intelectual tiene que disponer de soberanía, o de una especie de autoridad ilimitada sobre la vida moral y mental en una sociedad, los críticos de la situación contemporánea simplemente se niegan a ver la enorme cantidad de energía que se ha empleado en resistir, e incluso atacar, la autoridad recientemente, con los cambios radicales que se han producido en la autorrepresentación del intelectual.

La sociedad actual sigue señalando límites y rodeando al escritor, unas veces con premios y recompensas, a menudo denigrando o ridiculizando el trabajo intelectual, y más a menudo aún afirmando que el verdadero intelectual tendría que limitarse a ser un hábil profesional en su campo. No recuerdo que Sartre haya dicho nunca que el intelectual debería mantenerse necesariamente fuera de la universidad: *de hecho*, afirmó que el intelectual nunca lo es más que cuando está rodeado, lisonjeado, presionado, intimidado por la sociedad para ser una cosa o la otra, porque sólo entonces y a partir de esa experiencia puede llevarse a cabo el trabajo intelectual. Cuando en 1964 Sartre rechazó el Premio Nobel, actuaba precisamente de acuerdo con sus principios.

¿Cuáles son estas presiones en la actualidad? ¿Y cómo encajan con lo que yo he venido llamando profesionalismo? Quiero discutir aquí cuatro formas de presión que, tal como yo veo las cosas, suponen un desafío para la ingenuidad y la voluntad del intelectual. Ninguna de 'ellas es exclusiva de una sociedad determinada. A pesar de su omnipresencia, cada una de ellas puede verse contraatacada por lo que podríamos llamar «actitud de aficionado», el deseo de actuar movidos no por el provecho o las recompensas sino por amor y por un inextinguible interés por el cuadro más amplio, por establecer conexiones que traspasen líneas y barreras, por negarse a quedar atrapado en una especialidad, por prestar atención a las ideas y los valores más allá de los límites que impone una profesión.

La primera de estas presiones se llama especialización. Cuanto más arriba llega uno en el sistema educativo actual, más limitado queda a un área relativamente estrecha de conocimiento. Nadie puede, naturalmente, poner objeciones a la competencia como tal, pero cuando ésta implica pérdida de visión de todo lo que cae fuera del campo inmediato de la propia especialidad —pongamos por caso, la poesía amorosa de comienzos de la época victoriana — y el sacrificio de la propia cultura general en aras de un conjunto de autoridades e ideas canónicas, entonces la competencia no es digna del precio que hemos de pagar por ella.

Por ejemplo, en el estudio de la literatura, que constituye el campo de mi interés particular, la especialización ha significado un creciente formalismo técnico y una disminución progresiva del sentido histórico de las experiencias que realmente intervienen en la creación de una obra literaria. Especialización significa pérdida de visión del esfuerzo brutal que conlleva la creación tanto de arte como de conocimiento; como resultado, te incapacitas para ver el conocimiento y el arte como una serie de opciones y decisiones, compromisos

y alineamientos, y únicamente los percibes en función de teorías o metodologías impersonales. Ser especialista en literatura significa con excesiva frecuencia cerrarse a la historia o la música, o la política. Al final, como intelectual plenamente especializado en literatura, te has convertido en una persona domada y que acepta todo lo que permitan los considerados líderes en ese campo. Así, pues, la especialización mata tu sentido de la curiosidad y del descubrimiento, elementos ambos imprescindibles en la puesta a punto del intelectual. En último análisis, ceder a la especialización es —así lo he sentido yo siempre— pereza, puesto que terminas haciendo lo que otros te dicen, ya que después de todo ésa es tu especialidad.

Si la especialización es una especie de presión instrumental general presente en todos los sistemas educativos hoy en vigor, la pericia y el culto del perito o experto avalado con el certificado correspondiente son presiones más particulares en el mundo de la posguerra. Ser un experto significa que así lo han certificado las autoridades competentes; éstas te instruyen en el uso del lenguaje adecuado, en la citación de las autoridades adecuadas, en la forma de mantenerte dentro del territorio adecuado. Esto es así especialmente cuando se trata de áreas de conocimiento sensibles y/o aprovechables. Recientemente se ha discutido en más de una ocasión acerca de algo que se ha dado en llamar la «corrección política», una insidiosa expresión aplicada a los académicos humanistas que, según se repite a menudo, no piensan independientemente sino más bien de acuerdo con normas establecidas por una camarilla de izquierdistas; se supone que tales normas son abiertamente sensibles a problemas como el racismo, el sexismo y otros por el estilo, en lugar de dejar que la gente participe en esos debates de una manera supuestamente «abierta».

La verdad es que la campaña contra la corrección política ha estado dirigida principalmente por algunos conservadores y otros defensores a ultranza de los valores de la familia. Aunque algunas de las cosas que dicen tienen cierto mérito, especialmente cuando tratan de comprender la clara negligencia de la jerga irreflexiva, su campaña pasa por alto totalmente la asombrosa conformidad y corrección política en temas relacionados, por ejemplo, con el ejército, la seguridad nacional, la política exterior y económica. Otro ejemplo: en cuestiones relativas a la Unión Soviética, en la inmediata posguerra estabas obligado a aceptar incuestionablemente las premisas de la guerra fría, la total maldad de la Unión Soviética, etcétera, etcétera. Durante un período de tiempo algo mayor, aproximadamente desde mediados de la década de los 40 hasta mediados de la década de los 70, la

idea norteamericana oficial daba por sentado que en el tercer mundo libertad significaba simplemente libertad del comunismo: esta convicción se imponía al parecer coma algo indiscutido; y con ella iba aparejado el concepto, interminablemente elaborado por legiones de sociólogos, antropólogos, científicos de la política y economistas, según el cual «desarrollo» era algo no ideológico, derivado del Occidente, con implicaciones como despegue económico, modernización, anticomunismo y una cierta devoción entre algunos líderes políticos a las alianzas formales con los Estados Unidos.

Para los Estados Unidos y algunos de sus aliados, como Gran Bretaña y Francia, estos puntos de vista acerca de la defensa y la seguridad implicaron con frecuencia la aplicación de políticas imperialistas, en el contexto de las cuales la represión de las resistencias y una oposición implacable al nacionalismo nativo (visto siempre como tendencia favorable al comunismo y a la Unión Soviética) trajeron consigo indecibles desastres en la forma de costosas guerras e invasiones (Vietnam, por ejemplo), apoyo indirecto a invasiones y masacres (por ejemplo, las llevadas a cabo por aliados de Occidente como Indonesia, El Salvador e Israel), regímenes satélites con economías grotescamente distorsionadas. Mostrarse en desacuerdo con todo esto significó de hecho obstruir un mercado controlado por expertos hecho a medida para promover el esfuerzo nacional. Si, por ejemplo, no eras un politólogo formado en el sistema de una universidad norteamericana con un sano respeto de la teoría del desarrollo y de la seguridad nacional, no sólo no se te escuchaba sino que, en algunos casos, no se te permitía hablar con la disculpa de tu impericia.

Y es que, en fin de cuentas, la «pericia» de que aquí hablamos tiene, estrictamente hablando, poco que ver con conocimiento. Algunos de los escritos que Noam Chomsky dedicó al tema de la guerra de Vietnam son sin duda, por los objetivos que persiguen y la precisión con que están redactados, mucho más interesantes que escritos similares debidos a expertos cualificados. Pero, así como Chomsky se saltó los límites que le imponían ciertos conceptos ritualizados como patrióticos —que incluían la idea de que «nosotros» habíamos acudido para ayudar a nuestros aliados, o que «nosotros» estábamos defendiendo la libertad contra golpistas apoyados por Moscú o Pekín— y urgó en los motivos reales que dirigían la intervención norteamericana, los expertos en cuestión, que deseaban ser llamados de nuevo a consulta, o hablar en el Departamento de Estado, o trabajar para la Comisión de Fronteras, nunca se aventuraron por ese terreno. Chomsky ha contado la historia de cómo, siendo él un lingüista, ha sido invitado en

ocasiones a exponer sus teorías a matemáticos, que normalmente le han escuchado con respetuoso interés a pesar de su ignorancia relativa de la jerga matemática. Sin embargo, cuando trata de exponer la política exterior norteamericana desde una postura crítica, los considerados expertos en política exterior tratan de evitar sus intervenciones con la disculpa de que carece de la acreditación necesaria como experto en dicha política. Apenas se refutan sus argumentos; simplemente se afirma que él mantiene una postura que no le permite intervenir en el debate o el consenso.

La tercera presión del profesionalismo es la inevitable tendencia al poder y la autoridad que muestran los profesionales, a los requerimientos y prerrogativas del poder, a trabajar directamente para el poder como funcionarios. Durante el período en que los Estados Unidos compitieron con la Unión Soviética por la hegemonía mundial, el programa de actuaciones de la seguridad nacional norteamericana determinó las prioridades y la mentalidad de la investigación universitaria en proporciones verdaderamente alarmantes. Otro tanto sucedía en la Unión Soviética, pero en Occidente nadie se hacía ilusiones sobre la libertad de investigación *allí*. Sólo ahora empezamos a tomar conciencia del alcance que tuvo entonces este fenómeno: el Departamento de Estado y el Departamento de Defensa norteamericanos proporcionaron más dinero que cualquier otro donante particular para la investigación universitaria en ciencia y tecnología. Así fue de manera especialmente llamativa para el Instituto Tecnológico de Massachussers y para la Universidad Stanford, que durante décadas se beneficiaron de ingentes sumas de dinero por este concepto.

Pero también se dio el caso de que, durante ese mismo periodo, los fondos del gobierno para el programa antes mencionado de seguridad nacional subvencionaron también algunos departamentos universitarios de ciencias sociales e incluso de humanidades. Naturalmente, esto —o algo parecido— ocurre en todas las sociedades. En los Estados Unidos, sin embargo, este fenómeno presentó algunas peculiaridades dignas de mención, como, por ejemplo, el que en algunos casos la investigación contra la guerrilla desarrollada para apoyar la política de países del tercer mundo —en el Sudeste Asiático, América Latina, y principalmente el Oriente Medio— se aplicó directamente en actividades encubiertas, sabotajes e incluso guerra abierta. Para que pudieran llegar a feliz término algunos contratos —como el famoso Proyecto Camelot, emprendido por un grupo de sociólogos para el ejército a comienzos de 1964 y en el que se pretendía estudiar, por una parte, el colapso de diversas sociedades esparcidas por todo el mundo y, al mismo

tiempo, la forma de evitar dicho colapso— se aplazaron las cuestiones relativas a la moralidad y justicia de los mismos.

Tampoco esto ha sido todo. Poderes centralizadores de la sociedad civil norteamericana como los partidos Republicano y Democrático, la industria y determinados grupos de presión como los creados o mantenidos por los fabricantes de armas y las compañías petrolíferas y tabacaleras, e importantísimas fundaciones como las instituidas por Rockefeller, Ford o Mellon, todos sin excepción se sirven de expertos académicos para llevar adelante programas de investigación y estudio que promueven determinadas actuaciones comerciales y políticas. Esto, naturalmente, forma parte de lo que se considera conducta normal en un sistema de libre mercado, y es un fenómeno que está presente por doquier en Europa y el Lejano Oriente. Hay donaciones y becas que otorgan grupos de expertos, además de permisos sabáticos y subvenciones para publicar libros, así como promoción y reconocimiento profesionales.

Todo lo que gira en torno del sistema es legítimo y, como yo mismo he dicho, es aceptable de acuerdo con las pautas de competencia y la respuesta del mercado que gobiernan la conducta en el contexto del capitalismo avanzado en una sociedad liberal y democrática. Es indudable que dedicamos mucho tiempo a lamentar las restricciones que algunos sistemas totalitarios de gobierno imponen al pensamiento y a la libertad intelectual; en cambio, hemos sido mucho menos reiterativos al considerar las amenazas que se ciernen sobre el intelectual individual provenientes de un sistema que premia el conformismo intelectual, así como la participación complaciente en objetivos que no han sido fijados por la ciencia sino por el gobierno. Por consiguiente la investigación y las autorizaciones tienen que controlarse para obtener y conservar una cota mayor del mercado.

En otras palabras, el ámbito para la representación intelectual individual y subjetiva, para plantear cuestiones y desafiar la sabiduría de una guerra o de un gigantesco programa social que subvenciona contratos y concede premios ha disminuido dramáticamente si lo comparamos con la situación de hace un siglo, cuando Stephen Dedalus pudo decir que su deber como intelectual era el de no servir a ningún poder o autoridad. No quiero sugerir ahora, como han hecho algunos —más bien sentimentalmente, en mi opinión—, que deberíamos volver a una época en que ni las universidades eran tan grandes, ni las oportunidades que las mismas ofrecían tan pródigas como las de ahora. Tal como yo veo las cosas, la universidad occidental, y ciertamente la norteamericana, está todavía en condiciones de ofrecerle al intelectual un

espacio casi utópico en el que la reflexión y la investigación pueden ir de la mano, aunque bajo nuevas coerciones y presiones.

Por lo mismo, el problema que se le plantea al intelectual es el de tratar de entenderse con las secuelas de la profesionalización moderna tal como las hemos discutido aquí, no pretendiendo que dichas secuelas no están ahí, o negando su influencia, sino presentando un conjunto diferente de valores y prerrogativas. Personalmente, me gusta resumir esta última alternativa en una palabra: *amateurismo*, literalmente una actividad impulsada por la solicitud y la afección, más bien que por el provecho, el egoísmo y la estrecha especialización.

El intelectual debería ser hoy un amateur o aficionado, alguien que considera que el hecho de ser un miembro pensante y preocupado de una sociedad le habilita para plantear cuestiones morales que afectan al fondo mismo de la actividad desarrollada en su seno, incluso de la más técnica y profesionalizada, en la medida en que dicha actividad compromete al propio país, su poder, sus modos de interactuar con sus ciudadanos y con otras sociedades. Por otra parte, el espíritu del intelectual que actúa como *amateur* puede penetrar y transformar la rutina meramente profesional con que nos comportamos la mayoría de nosotros en algo mucho más vivo y radical. En lugar de hacer lo que se da por sentado que uno tiene que hacer, uno puede preguntar por qué lo hace, qué ventajas obtiene de ello, cómo es posible reconectarlo con un proyecto personal y con pensamientos originales.

Cada intelectual tiene una audiencia y unos votantes. El problema es si esa audiencia está ahí para que obtener satisfacción, y por lo mismo como un cliente al que se debe hacer feliz, o bien para que el intelectual la desafíe, y por lo mismo inducida a una oposición total o movilizada para una mayor participación democrática en la sociedad. En ambos casos, no nos ocupamos de la autoridad y el poder, ni tampoco de la relación del intelectual con ellos. ¿Cómo debe dirigirse el intelectual a la autoridad: cómo un suplicante profesional, o como su concencia no recompensada y amateur?

V
HABLARLE CLARO AL PODER

Voy a continuar hablando de la especialización y el profesionalismo y de cómo el intelectual afronta la cuestión del poder y la autoridad. A mediados de la década de los 60, poco antes de que la oposición a la guerra de Vietnam se convirtiera en un fenómeno chillón y generalizado, se me acercó un estudiante con apariencia ya de cierta edad, pero todavía sin graduar, para que lo admitiese en un seminario con un número limitado de matrículas de la Universidad de Columbia. Entre otros razonamientos me dijo que era un veterano de guerra, y que concretamente había servido en la fuerza aérea. A través de la charla que mantuvimos me ofreció un vislumbre fascinadoramente espectral de la mentalidad del profesional —en este caso un maduro piloto—, cuyo vocabulario para referirse a su trabajo podríamos calificar de «insidioso». Nunca olvidaré el choque que me produjo cuando, respondiendo a mi insistente pregunta «¿Qué hacía usted en concreto en la fuerza aérea?», me dijo: «¡Adquisición del blanco!». Necesité varios minutos más para comprender que se trataba de un bombardero cuya misión era, naturalmente, bombardear, pero que él había arropado en un lenguaje profesional con el que en cierto sentido pretendía excluir y mistificar las indagaciones un tanto excesivamente directas de alguien plenamente extraño a su mundo de piloto militar. De hecho lo acepté en el seminario a propósito: tal vez porque yo pensaba que podría observarlo de cerca y, como un incentivo añadido, persuadirlo para que destilase aquella espantosa jerga. «¡Adquisición de blanco!, en verdad».

De una farota más coherente y fundamentada, personalmente pienso que los intelectuales que están próximos a la formulación de la política y pueden controlar patronazgos que dan o quitan empleos, sueldos y promociones tienden a estar al acecho de los individuos que no se someten profesionalmente y ante los ojos de sus superiores gradualmente empiezan a transpirar un aire de controversia y no cooperación. Resulta, por lo demás, del todo comprensible Que, si quieres que te hagan un trabajo —digamos que tú y tu equipo tenéis que presentar al Departamento de Estado o al Ministerio de Asuntos Exteriores un informe político sobre Bosnia la próxima semana—, necesitas rodearte de personas leales, que compartan las mismas convicciones y hablen el mismo lenguaje. Siempre he tenido la sensación de que, para un intelectual que representa los tipos de cosas que yo he discutido en estas

conferencias, el hecho de encontrarse en esa postura profesional, donde principalmente tu tarea consiste en repartir y ganar recompensas del poder, no es el mejor incentivo para el ejercicio de ese espíritu crítico y relativamente independiente de análisis y de juicio que, desde mi punto de vista, debe ser la contribución del intelectual. En otras palabras, propiamente hablando el intelectual no es un funcionario ni un empleado completamente entregado a los objetivos políticos de un gobierno o corporación importante, o incluso de un gremio de profesionales de igual sentir. En tales situaciones, las tentaciones de prescindir del propio sentido moral, o de pensar enteramente desde dentro de la especialidad, o de circunscribir el escepticismo en favor de la conformidad, son realmente demasiado grandes para cerrar los ojos ante ellas. Muchos intelectuales sucumben de lleno a esas tentaciones, y hasta cierto punto todos lo hacemos. Nadie descansa totalmente en los propios recursos, ni siquiera el mayor de los espíritus libres.

Ya he sugerido en la conferencia anterior que un buen método para mantener una relativa independencia intelectual sería el de actuar con la actitud del amateur y no como el profesional. Pero, por un momento vamos a tratar de ser prácticos y personales. En primer lugar, actuar como un amateur significa escoger los riesgos y los resultados inciertos de la esfera publica —una conferencia, un libro o artículo que circulen sin trabas— por encima del espacio cómplice controlado por expertos y profesionales. Durante los dos últimos años diversos medios de comunicación me han pedido con insistencia que aceptase el cargo de consultor asalariado de los mismos. Lo he rehusado siempre, simplemente porque ello supondría verme confinado a una cadena de televisión o a un periódico, y por lo tanto confinado también al lenguaje político y al marco conceptual al uso en ese ámbito. De manera parecida, nunca me han interesado los asesoramientos en relación con o para el gobierno, donde no tienes la menor idea del uso que más tarde se haga de tus informaciones. En segundo lugar, transmitir conocimiento directamente por unos honorarios es muy diferente si, por una parte, una universidad te pide que des una conferencia pública o si, por otra parte, se te invita a hablar únicamente ante un reducido y cerrado círculo de oficiales. Como esto lo he tenido muy claro, siempre he aceptado con gusto las conferencias en universidades y, siempre también, he declinado otras invitaciones. En tercer lugar y con respecto a asuntos más estrictamente políticos, siempre que un grupo palestino me ha pedido ayuda, o una universidad sudafricana que hable contra el *apartheid* y en favor de la libertad académica, he aceptado sistemáticamente.

En último término, siempre me be movido por causas e ideas que personalmente puedo defender con libertad porque están de acuerdo con los valores y los principios en los que yo creo. Por lo tanto, no me considero atado personalmente por mi formación específica en literatura, lo que equivaldría a autoexcluirme de materias de política pública justamente porque mi titulación académica abarque sólo la enseñanza de la literatura moderna europea y americana. Hablo y escribo acerca de temas más amplios porque como auténtico amateur me siento espoleado por compromisos que sobrepasan ampliamente los estrechos límites de mi carrera profesional. Naturalmente, me esfuerzo conscientemente por adquirir una nueva y más dilatada audiencia para estos puntos de vista, que yo nunca expongo en el contexto de un aula.

Pero ¿cuál es el objetivo real de estas correrías como amateur dentro de la esfera pública? ¿Se siente el intelectual espoleado a la acción intelectual por lealtades primordiales, locales e instintivas —la propia raza, el pueblo a que pertenece o la religión que profesa— o, por el contrario, existe algún cuerpo más universal y racional de principios que pueden, y tal vez lo hacen de hecho, gobernar la forma que tiene uno de hablar y escribir? De hecho, estoy planteando aquí *la* cuestión básica para el intelectual: ¿Cómo dice uno la verdad? ¿Qué verdad? ¿Para quién y dónde?

Por desgracia, tenemos que empezar confesando que no existe sistema o método lo suficientemente amplio y seguro que le ofrezca al intelectual respuestas directas a estas cuestiones. En el mundo secular —nuestro mundo, el mundo histórico y social construido por el esfuerzo humano— el intelectual únicamente dispone de medios seculares para su trabajo; la revelación y la inspiración, aunque pueden ser perfectamente adecuadas como modalidades de comprensión en la vida privada, resultan desastrosas e incluso bárbaras cuando las utilizan hombres y mujeres de orientación teórica. A decir verdad, me atrevería a afirmar que el intelectual tiene que estar dispuesto a mantener una disputa que dura tanto como su vida con todos los guardianes de la visión o el texto sagrados, cuyas depredaciones han sido legión y cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos aún la diversidad. El principal bastión del intelectual laico es la libertad incondicional de pensamiento y expresión: abandonar su defensa o tolerar falsificaciones de cualquiera de sus fundamentos es de hecho traicionar la llamada del intelectual. Por éste y no por otro motivo, la defensa de Shalman Rushdie, el autor de *Versos satánicos*, se ha convertido en una cuestión absolutamente central, tanto para la salvaguarda de su vida como para la superación de cualquier otro

impedimento contra el derecho a expresar su opinión de periodistas, novelistas, ensayistas, poetas, historiadores.

Éste no es ciertamente un problema que afecte en exclusiva al mundo islámico, sino que también se plantea en los mundos judío y cristiano. La libertad de expresión no puede explorarse fastidiosamente en un territorio e ignorarse en otro. Y es que con autoridades que reclaman para sí el derecho secular a defender el decreto divino no puede discutirse, independientemente de donde se encuentren, mientras que para el intelectual la búsqueda pendenciera de debate es el núcleo de su actividad, el verdadero escenario y marco de lo que los intelectuales hacen realmente sin revelación. Pero, volvamos al punto de partida: ¿Qué verdad y qué principios tendría uno que defender, sostener, representar? Ésta no es la pregunta de Poncio Pilato, una manera de desentenderse de un pleito difícil, sino el comienzo necesario de una inspección del lugar donde se encuentra hoy el intelectual y del traicionero campo inexplorado de minas que lo rodea.

Como punto de partida tomemos el tema, hoy sujeto a acaloradas disputas, de la objetividad, o la exactitud, o los hechos. En 1988 publicó el historiador norteamericano Peter Novick un voluminoso libro que en su mismo título expresaba con una eficacia y un dramatismo ejemplares la perplejidad que suscitaba el tema. Se titulaba *That Noble Dream*, e iba acompañado de un subtítulo que rezaba: *The «Objectivity Question» and the American Historical Professor*. Apoyándose en materiales tomados de la investigación histórica de toda una centuria en los Estados Unidos, Novick mostraba cómo el meollo mismo de la investigación histórica —el ideal de objetividad, en virtud del cual un historiador trata de exponer los hechos tan realista y exactamente como le es posible— se había ido convirtiendo gradualmente en un cenagal de exigencias y contraexigencias rivales, pero que, en conjunto, reducían el acuerdo aparente de los historiadores sobre el concepto de objetividad a la más tenue hoja de higuera, ya menudo ni siquiera a eso. Durante la guerra, la objetividad tuvo que estar al servicio de «nuestra» verdad: es decir, de la verdad norteamericana, por oposición a la verdad alemana fascista. En tiempos de paz, era la verdad objetiva de cada uno de los diversos grupos rivales —mujeres, africano-americanos, asiático-americanos, homosexuales, hombres blancos, etcétera— y de las escuelas en competición —marxista, conservadora, deconstruccionista, cultural, etcétera—. Después de constatar semejante aluvión de conocimientos, Novick se pregunta qué posibilidades hay de convergencia en ese campo, y en tono sombrío concluye que «como comunidad amplia de discurso, como comunidad de sabios unidos por afanes

comunes, pautas comunes y objetivos comunes, la disciplina de la historia ha dejado de existir… El profesor (de historia) era como se describe en el último versículo del Libro de los Jueces: En aquellos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que consideraba recto a sus propios ojos».[1]

Como ya he señalado en mi conferencia anterior, una de las principales actividades de los intelectuales de nuestro siglo ha consistido en poner en tela de juicio, por no decir socavar, la autoridad. En este sentido, y completando los hallazgos de Novick, nos gustaría decir que no sólo ha desaparecido el consenso acerca de lo que; debe entenderse por realidad objetiva, sino que también han sido básicamente eliminadas toda una serie de autoridades tradicionales, incluyendo a Dios. Ha habido una influyente escuela de filósofos, entre los que cabría destacar especialmente a Michel Foucault, que afirman que el hecho mismo de hablar de un autor (como en la frase: «el autor de los poemas de Milton») es ya de por sí una exageración tendenciosa, por no decir ideológica.

En presencia de arremetida tan formidable, no parece acertado dar marcha atrás para volver o bien al gesto de retorcerse con impotencia las manos o bien a las reafirmaciones forzadas de valores tradicionales, como pretende hacer en su conjunto el movimiento neoconservador. Pienso que, sin faltar a la verdad, se puede afirmar que la crítica de la objetividad y de la autoridad ha significado un logro positivo al poner de relieve cómo, en el mundo secular, los seres humanos construyen sus verdades, y que, por ejemplo, la así llamada verdad objetiva de la superioridad del hombre blanco construida y mantenida por los imperios coloniales clásicos europeos también descansaba sobre el dominio violento de los pueblos africanos y asiáticos, los cuales —cosa que también es verdad— combatieron esa «verdad» impuesta particular con el fin de sustituirla con su propio orden independiente. Y así ahora todos se adelantan y ofrecen visiones del mundo nuevas y a menudo violentamente opuestas: uno oye interminables discursos acerca de los valores judeocristianos, de los valores centroafricanos, de las verdades islámicas, de las verdades orientales, de las verdades occidentales, completando cada uno su discurso con un programa completo para excluir a todos los demás. En la actualidad, la intolerancia y violenta agresividad hacia fuera existentes son de tal magnitud que ningún sistema está en condiciones de controlarlas.

El resultado es una ausencia casi completa de valores universales, a pesar incluso de que muy a menudo la retórica sugiere, por ejemplo, que «nuestros» valores (independientemente de cuáles sean) son de hecho universales. Una de las estratagemas intelectuales más mezquinas consiste en pontificar acerca

de los abusos en la cultura de otros al tiempo que se excusan exactamente las mismas prácticas en la propia cultura. El ejemplo clásico en esta materia nos lo ofrece el brillante intelectual francés del siglo XIX Alexis de Tocqueville, que, para muchos de nosotros que hemos sido educados en la creencia de los valores liberales clásicos y democráticos occidentales, personificó esos valores casi al pie de la letra. Habiendo escrito un informe valorativo sobre la democracia en América, en el que entre otras cosas criticaba los malos tratos infligidos por los americanos a los indios y a los esclavos negros, más tarde tuvo que abordar el tema de la política colonial francesa en Argelia desde finales de la década de 1830 y durante la década siguiente, cuando, bajo el mando del mariscal Bugeaud, el ejército francés de ocupación llevó a cabo una salvaje guerra de pacificación contra los musulmanes argelinos. Pero, repentinamente, cuando se lee lo que Tocqueville escribe sobre Argelia, uno se da cuenta de que las mismas normas en virtud de las cuales había puesto reparos humanitarios a las malas acciones de los americanos quedan ahora en suspenso a la hora de juzgar las acciones de los franceses. No es que él no alegue sus razones. Lo hace, pero se trata de blandas exculpaciones que no tienen otra finalidad que justificar el colonialismo francés en nombre de lo que él llama orgullo nacional. Las masacres no le conmueven: los musulmanes —afirma Tocqueville— pertenecen a una religión inferior y deben ser disciplinados. Dicho brevemente, de manera premeditada se niega que el evidente universalismo de su lenguaje para América tenga aplicación a su propio país. Francia, a pesar de que ésta pone en práctica las mismas políticas inhumanas.[2]

Hay que añadir, sin embargo, que Tocqueville (y por lo que a este tema se refiere también John Stuart Mill, cuyas encomiables ideas acerca de las libertades democráticas en Inglaterra él mismo dijo que no las aplicaba a la India) vivió durante una época en que las ideas de una norma universal de conducta internacional implicaban de hecho el derecho del poder europeo y de las representaciones europeas de otros pueblos a dominar, ¡tan fútiles y secundarios parecían entonces los pueblos no blancos del mundo! Por otra parte, según los occidentales del siglo XIX, no existían en África ni en Asia pueblos independientes que estuvieran en condiciones de desafiar la brutalidad draconiana de las leyes que unilateralmente aplicaban los ejércitos coloniales a las razas de piel negra o morena. Éstas estaban destinadas a ser mandadas. Frantz Fanon, Aimé Césaire y C.L.R. James, por mencionar a tres grandes intelectuales negros antiimperialistas, no vivieron y escribieron hasta entrado el siglo XX, razón por la cual lo que ellos y los movimientos de

liberación de que formaban parte plasmaron cultural y políticamente al establecer el derecho de los pueblos colonizados al mismo trato no estaba todavía al alcance de Tocqueville o de Mill. En todo caso, este cambio de perspectivas sí está al alcance de los intelectuales contemporáneos, que a menudo no han sacado las inevitables conclusiones de que, si deseas defender una justicia humana básica, debes hacerlo con todos los hombres, y no selectivamente con el pueblo que tu grupo, tu cultura o tu nación señalan como aceptable.

Por consiguiente, el problema fundamental reside en cómo reconciliar la propia identidad y las realidades de las propias cultura, sociedad e historia con la realidad de otras identidades, culturas y pueblos. Esto no se puede conseguir limitándose a afirmar la propia preferencia por lo que ya forma parte de uno mismo: las arengas encendidas en torno a las glorias de «nuestra» cultura o los triunfos de «nuestra» historia no son dignas del intelectual, especialmente hoy día cuando tantas sociedades se componen de diferentes razas y grupos con su propia historia como para oponerse a cualquier fórmula simplificadora. Como yo mismo he tratado de mostrar aquí, el ámbito público en el que los intelectuales hacen sus representaciones es extraordinariamente complejo, y contiene rasgos poco confortables, pero el significado de una intervención eficaz en ese ámbito debe apoyarse en la convicción insobornable del intelectual en un concepto de justicia y equidad que tiene en cuenta las diferencias entre naciones e individuos, sin que por otra parte les asigne jerarquías, preferencias y evaluaciones ocultas. En la actualidad, todos y cada uno profesamos un lenguaje liberal de igualdad y armonía universales. El problema que se le plantea al intelectual es el de hacer que estas nociones se apliquen en situaciones en que el foso existente entre la profesión de igualdad y justicia, por una parte, y la realidad más bien nada edificante, por la otra, es muy grande.

Esto se puede demostrar con especial facilidad en las relaciones internacionales, motivo por el cual yo he insistido tanto en ellas a lo largo de estas conferencias. Un par de ejemplos recientes me bastan para ilustrar lo que quiero decir. Durante el período inmediatamente posterior a la invasión ilegal de Kuwait por parte de Iraq la discusión pública en Occidente se centró con toda razón en la inaceptabilidad de la agresión que con extrema brutalidad pretendió eliminar la existencia de Kuwait. Pero, tan pronto como se conoció con claridad que la intención de los norteamericanos era de hecho usar la fuerza militar contra Iraq, la retórica pública estimuló procesos en las Naciones Unidas que pudieran asegurar la aprobación de resoluciones —

basadas en la carta de las Naciones Unidas— pidiendo sanciones y el posible uso de la fuerza contra Iraq. De los pocos intelectuales que se opusieron tanto a la invasión por parte de Iraq como al posterior uso de la fuerza, básicamente norteamericana, en la operación Tormenta del Desierto, nadie que yo sepa citó ninguna prueba o trató de hecho de excusar a Iraq por su invasión.

Pero lo que se señaló con toda razón en aquel momento fue lo notablemente debilitado que resultó el pleito de los norteamericanos contra Iraq cuando la administración de Bush, con su enorme poder, presionó a las Naciones Unidas hacia la guerra, ignorando las numerosas posibilidades de una retirada negociada de la ocupación antes del 15 de enero, fecha del comienzo de la contraofensiva, y rechazó que se discutieran otras resoluciones de las Naciones Unidas sobre otras ocupaciones e invasiones de territorio ilegales en las que habían participado los mismos Estados Unidos o alguno de sus más estrechos aliados. Naturalmente, lo que de verdad estaba en juego en el Golfo, por lo que a los Estados Unidos se refiere, era el petróleo y el poder estratégico, no los principios profesados por la administración de Bush, pero lo que comprometió el debate intelectual a lo largo y ancho del país, en sus reiteraciones de la inadmisibilidad de adquirir unilateralmente un territorio por la fuerza, fue la ausencia de una aplicación universal de la idea. Lo que nunca les pareció relevante a los numerosos intelectuales norteamericanos que apoyaron la guerra fue el hecho de que poco antes los Estados Unidos mismos hubieran invadido y ocupado durante algún tiempo el Estado soberano de Panamá. Seguramente, si uno criticó a Iraq ¿se deduce de ahí que los Estados Unidas merecían la misma crítica? Nada de eso: «nuestros» motivos eran más elevados, Saddam era un Hitler, mientras que «nosotros» actuamos movidos por motivos en gran parte altruistas y desinteresados, y por lo tanto ésa fue una guerra justa.

O considérese la invasión soviética de Afganistán, igualmente equivocada e igualmente condenable. Pero aliados de los Estados Unidos como Israel y Turquía han ocupado ilegalmente territorios antes de que los rusos entrasen en Afganistán. De manera parecida otro aliado de Estados Unidos. Indonesia, masacró literalmente a cientos de miles de timoreses en una invasión ilegal realizada a mediados de la década de 1970; hay pruebas que demuestran que los Estados Unidos conocieron estas acciones y apoyaron los horrores de la guerra en Timor Oriental, pero pocos intelectuales norteamericanos, ocupados como siempre con los crímenes de la Unión Soviética, dejaron oír su voz en contra.[3] Pero, en el pasado reciente, descuella sobre todo la masiva invasión norteamericana de Indochina, con el resultado de clara destructividad ejercida

contra pequeñas sociedades, principalmente campesinas, que hoy se tambalean. El principio aquí parece haber sido que los expertos profesionales en la política exterior y militar de los Estados Unidos centraran su atención en el esfuerzo por ganar una guerra contra la otra superpotencia y sus satélites en Vietnam o Afganistán, y nos importan un pimiento nuestras propias malas acciones. Tales son los caminos de la *Realpolitik*.

Ciertamente así están las cosas. Pero mi pregunta sería: el hecho de que el intelectual contemporáneo viva en un tiempo ya de por sí confuso por la desaparición de lo que al parecer eran normas morales objetivas y una autoridad prudente, ¿hace simplemente aceptable o bien apoyar a ciegas la conducta del propio país y pasar por alto sus crímenes, o decir de forma más bien indolente «Creo que todos lo hacen, y así están las cosas en el mundo»? Lo que deberíamos ser capaces de decir es más bien que los intelectuales no son profesionales desnaturalizados por su adulador servicio a un poder que muestra fallos fundamentales, sino que —insisto— son *intelectuales* con una actitud alternativa y más normativa que de hecho los capacita para decirle la verdad al poder.

Y no me refiero al decir esto a ciertos truenos que, como los del Antiguo Testamento, proclamen que todos somos pecadores y básicamente malos. Me estoy refiriendo a algo mucho más modesto y sin duda más efectivo. Hablar de coherencia en el mantenimiento de patrones de conducta internacional y apoyar los derechos humanos no es mirar hacia el interior en busca de una luz que nos guíe y que recibiríamos cada uno por inspiración o intuición profética. La mayoría de los países, si no todos, han firmado la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada y proclamada en 1948 y reafirmada por todos y cada uno de los nuevos Estados miembros de las Naciones Unidas. Existen convenciones igualmente solemnes sobre las reglas de la guerra, sobre el trato que se debe dar a los prisioneros, sobre los derechos de los trabajadores, las mujeres, los niños, los inmigrantes y los refugiados. Ninguno de esos documentos habla para nada de razas o pueblos *descalificados* o menos iguales. Todos tienen derecho a las mismas libertades.[4] Naturalmente, estos derechos son violados diariamente, como vemos que sucede hoy con el genocidio en Bosnia. Para un oficial de los gobiernos norteamericano, o egipcio, o chino, a estos derechos, en el mejor de los casos, se les presta atención «prácticamente», no coherentemente. Pero esas son las normas del poder, las cuales no coinciden precisamente con las del intelectual, cuyo rol consiste como mínimo en aplicar las mismas pautas y

normas de conducta ya aceptadas colectivamente sobre el papel por el conjunto de la comunidad internacional.

Naturalmente, existen cuestiones de patriotismo y lealtad para con el propio pueblo. Y, naturalmente, el intelectual no es un autómata sin complicaciones que lance a través del tablero leyes y reglas concebidas matemáticamente. Y, naturalmente, el temor y las limitaciones normales de tiempo, atención y capacidad que tiene uno como voz individual actúan con temible eficacia. Pero, si bien es cierto que tenemos razón al lamentar la desaparición de un consenso acerca de lo que constituye la objetividad, este hecho no nos deja completamente a merced de una subjetividad autoindulgente, Refugiarse en una profesión o nacionalidad (ya lo he dicho antes) es simplemente refugiarse; no es responder a las incitaciones que todos recibimos al leer las noticias de la mañana.

Nadie puede levantar la voz en todas las ocasiones y sobre todos los ternas. Pero, en mi opinión, existe un deber especial de dirigirse a los poderes constituidos y autorizados de la propia sociedad, los cuales son responsables ante la ciudadanía, en particular cuando esos poderes están implicados en una guerra manifiestamente desproporcionada e inmoral, o en programas deliberados de discriminación, represión y crueldad colectiva. Como dije en mi segunda conferencia, todos vivimos dentro de fronteras nacionales, usamos lenguas nacionales, nos dirigimos (la mayor parte del tiempo) a nuestras comunidades nacionales. Para un intelectual que vive en Norteamérica, hay una realidad a la que tiene que hacer frente, a saber, que nuestro país es por encinta de todo una sociedad inmigrante sumamente diversificada, con recursos y logros fantásticos, pero también con un conjunto temible de injusticias internas e intervenciones externas que no podemos ignorar. Aunque no estoy en condiciones de hablar por los intelectuales de otros países, seguramente la cuestión básica sigue siendo relevante, con la diferencia de que en esos otros países el Estado en cuestión no es un poder global como los Estados Unidos.

En todas estas instancias el significado intelectual de una situación se llega a percibir comparando los hechos conocidos y a nuestro alcance con una norma, también conocida y a nuestro alcance. Esta tarea no es fácil, teniendo en cuenta que se requieren documentación, investigación y pruebas para salvar el obstáculo de la documentación, habitualmente parcial, fragmentaria y necesariamente inexacta, que se nos ofrece. De todos modos, creo que en la mayoría de casos es posible comprobar si de hecho se ha cometido una masacre, o se ha producido un encubrimiento oficial, la primera obligación es

determinar qué ha ocurrido, y después por qué, no como acontecimientos aislados sino como parte de una historia que se va desvelando y que dentro de sus amplios contornos incluye a la propia nación como actor, la incoherencia del análisis político exterior habitual realizado por apologistas, estrategas y planificadores es que se concentra en los otros como los objetos de una situación y raramente en «nuestra» implicación y en los efectos de la misma. Y más raramente aun se llega a comparar con una norma moral.

En una sociedad de masas tan dirigida como la nuestra, decir la verdad persigue principalmente el objetivo de proyectar un estado de cosas mejor y que corresponda más de cerca a un conjunto de principios morales —paz, reconciliación, eliminación del sufrimiento— aplicados a hechos conocidos. El filósofo pragmatista norteamericano C. S. Pierce habla aquí de *abducción* y es un procedimiento que ha usado con eficacia el conocido intelectual contemporáneo Noam Chomsky.[5] Al escribir y al hablar, uno no pretende ciertamente mostrar a los demás lo justo que es, pero, al tratar de inducir un cambio en un clima moral de acuerdo con el cual la agresión es vista como tal, el castigo injusto de pueblos o de individuos o bien se evita con antelación o se desiste de él, el reconocimiento de los derechos y de las libertades democráticas se establece como norma para todos, y no individualmente para unos pocos elegidos. Naturalmente, hemos de admitir que estos objetivos son Idealistas y a menudo irrealizables; y, en cierto sentido, no son directamente relevantes para el tema que estoy discutiendo aquí, habida cuenta que, como ya he dicho antes, en su comportamiento individual el intelectual tiende en general a echarse para atrás o simplemente a seguir la línea que le trazan.

Desde mi punto de vista, nada es más reprensible que esos hábitos mentales en el intelectual que inducen a la evitación, esa actitud característica de abandonar una postura difícil y basada en principios que se sabe que es la correcta, pero que uno decide no mantener. No deseas aparecer excesivamente politizado; te preocupa parecer liante; necesitas la aprobación de un jefe o de una figura con autoridad; quieres conservar la reputación de ser una persona equilibrada, objetiva, moderada; esperas que se te llame para una consulta, para formar parte de un consejo o comisión prestigiosa y, de esa manera, seguir dentro del grupo que representa la corriente principal; esperas que algún día te harás acreedor a una distinción honorífica, un premio importante, tal vez incluso una embajada.

Para un intelectual estos hábitos mentales son corruptores *par excellence*. Si algo puede desnaturalizar, neutralizar y, finalmente, matar una vida intelectual apasionada es la intertorización de tales hábitos. Personalmente los

he encontrado en una de las cuestiones contemporáneas más candentes, Palestina, donde el temor de pronunciarse acerca de una de las mayores injusticias de la historia moderna ha encadenado, cegado y amordazado a muchos que conocen la verdad y están en condiciones de contribuir a ella. Porque, a pesar del abuso y el envilecimiento que todo defensor declarado de los derechos palestinos y de la autodeterminación se atrae con su actitud, la verdad está para que alguien la proclame, concretamente un intelectual seguro de sí mismo y compasivo. Esto se ha hecho más cierto aún si cabe después de la Declaración de Principios de Oslo firmada el 13 de septiembre de 1993 por la OLP e Israel. La gran euforia producida por este pequeñísimo avance dejó en la penumbra el hecho de que, lejos de salvaguardar los derechos palestinos, este documento garantizaba en realidad la prolongación del control israelí sobre los Territorios Ocupados. Enunciar estas críticas significaba de hecho tornar postura en contra de la «esperanza» y la «paz».[6]

Finalmente, una palabra sobre la modalidad de la intervención intelectual. El intelectual no escala una montaña o se sube a un púlpito y proclama desde las alturas. Como es obvio, deseas pronunciar tu discurso donde mejor pueda ser oído; y también deseas que la presentación de dicho discurso se produzca de tal manera que influya con un proceso continuo y actual, por ejemplo, en favor de la paz y la justicia. Sí, la voz del intelectual es solitaria, pero su resonancia se debe únicamente al hecho de asociarse libremente con la realidad de un movimiento, las aspiraciones de un pueblo, la prosecución común de un ideal compartido. El oportunismo ordena que en Occidente, muy dado a criticar por todo lo alto, por ejemplo, el terrorismo o los excesos palestinos, denuncies estos hechos en voz alta y, a continuación, te deshagas en elogios de la democracia israelí. Y es que tienes que decir algo bueno acerca de la paz. La responsabilidad intelectual, naturalmente, ordena que debes decir todas esas cosas a los palestinos, pero que tu principal esfuerzo debe concentrarse en Nueva York. París y Londres en torno al tema que en esos lugares puede resultar más influyente, promoviendo la idea de la libertad palestina y de la superación del terrorismo y del extremismo de *todos* los implicados en el caso, y no sólo del partido más débil y más fácil de vapulear.

Decirle la verdad al poder no es un idealismo al estilo del personificado por Pangloss: es sopesar cuidadosamente las alternativas, escoger la correcta, y luego exponerla inteligentemente donde pueda hacer el máximo bien y provocar el cambio adecuado.

VI
DIOSES QUE SIEMPRE DEFRAUDAN

En 1978 alguien me presentó por primera vez en Occidente a un intelectual iraní carismático y dotado de una brillante elocuencia. Como escritor y profesor de notable ejecutaría y formación, había desempeñado un importante papel dando a conocer el impopular gobierno del Shah, y más tarde, pero ese mismo año, de las nuevas figuras que muy pronto iban a tomar el poder en Teherán. Por aquel entonces, hablaba respetuosamente del imam Khomeini, y muy pronto iba a asociarse ya de forma pública con los hombres relativamente jóvenes que se movían en torno al imam y que, naturalmente, eran musulmanes pero seguramente no islamistas militantes, como Abol Hassan Bani Sadr y Sadek Ghotbzadeh.

Algunas semanas después de que la revolución islámica de Irán hubiera consolidado su poder en el país, mi conocido (que había regresado a Irán para la toma de posesión del nuevo gobierno) volvió a Occidente como embajador de una importante capital. Lo recuerdo asistiendo y una o dos veces participando con él en debates sobre el Medio Oriente después de la caída del Shah, Lo vi durante el tiempo de la larga crisis de los rehenes, como se la llamó en Norteamérica, y por lo general en ese momento mostraba consternación e incluso rabia contra los rufianes que habían planificado la toma de la embajada y la consiguiente retención de unos cincuenta rehenes civiles. Tuve siempre la inequívoca impresión de que era un hombre honesto, que se había comprometido personalmente en favor del nuevo orden, hasta el punto de defenderlo e incluso servirlo como leal emisario en el extranjero. Yo sabía que era un musulmán practicante, pero de ningún modo un fanático. Se mostró hábil a la hora de responder al escepticismo y los ataques contra su gobierno; todo esto lo hizo, según creo yo, con convicción y el adecuado discernimiento. Aunque no estaba del todo de acuerdo con algunos de sus colegas en el gobierno iraní, yen ese plano veía ciertas cosas en estado de mucha mayor fluctuación, quienes le trataban no tenían duda —yo al menos no tuve ninguna— de que para él el imam Khomeini era, y debió de haber sido, *la* autoridad en Irán. Era tan leal que en cierta ocasión en que nos encontramos en Beirut me confesó que se había negado a estrecharle las manos a un líder palestino (en ese momento, la OLP y la Revolución Islámica eran aliados) porque el citado líder «había criticado al imam».

Creo que fue unos meses antes de que se produjese la liberación de los rehenes a comienzos de 1981 cuando renunció a su puesto de embajador y volvió a Irán, esta vez como consejero especial del presidente Bani Sadr. La oposición entre el presidente y el imam se había acentuado progresivamente, y naturalmente el presidente terminó perdiendo. Poco después de que Khomeini lo despidiera —o depusiera— del cargo, Bani Sadr salió camino del exilio y así lo hizo también mi amigo, aunque éste tuvo algunas dificultades para abandonar Irán esta vez. Un año después, más o menos, se había convertido en un crítico vocinglero del Irán de Khomeini, atacando al gobierno y al hombre al que antes había servido sobre los mismos escenarios de Nueva York y Londres desde los que antes los había defendido. Sin embargo, no había perdido su sentido crítico del papel de los norteamericanos, y consiguientemente hablaba del imperialismo de los Estados Unidos: sus recuerdos anteriores del régimen del Shah y del apoyo que éste había recibido del gobierno norteamericano se habían consolidado en él.

Por eso yo sentí una mayor tristeza aún cuando, algunos meses después de la guerra del Golfo en 1991, le oí hablar acerca de la guerra, esta vez como defensor de la guerra norteamericana contra Iraq. Como otros muchos intelectuales europeos de izquierda afirmó que en un conflicto entre imperialismo y fascismo se debe optar siempre por el imperialismo. Me sorprendió que ninguno de los formuladores de este, en mi opinión, innecesariamente atenuado par de opciones hubiese captado que habría sido perfectamente posible y hasta deseable tanto por razones intelectuales como políticas rechazar a la vez fascismo e imperialismo.

En cualquier caso, esta pequeña historia resume uno de los dilemas a que debe hacer frente el intelectual contemporáneo cuyos intereses en lo que yo he llamado la esfera pública no es meramente teórico y académico sino que implica también participación directa en la misma. ¿En qué medida debería implicarse un intelectual? ¿Debería uno vincularse a un partido, ponerse al servicio de una idea tal como la encarnan procesos, personalidades y cargos políticos actuales, y por lo tanto convertirse en un verdadero creyente? O, después de todo, ¿hay tal vez alguna manera más discreta —pero no menos seria y comprometida— de intervenir sin tener que sufrir la pena del rechazo y la desilusión posteriores? La propia lealtad a una causa, ¿hasta dónde le obliga a uno a permanecer coherentemente fiel a ella? ¿Puede uno conservar la independencia de mente y, al mismo tiempo, no pasar por las angustias de la retractación y la confesión públicas?

No es pura coincidencia que la historia del peregrinaje de mi amigo iraní hacia la teocracia islámica y su posterior abandono de la misma se parezca mucho a una conversión cuasi religiosa, seguida a lo que parece de un cambio radical realmente dramático en la fe y de una contraconversión. Y es que, tanto si lo veía como defensor de la revolución islámica, y a continuación como un soldado intelectual en sus mas, o como un crítico franco, alguien que la había abandonado casi con disgusto y repugnancia, yo nunca dudé de la sinceridad de mi amigo. Resultó tan convincente en el primer papel como en el segundo: apasionado, inteligible, brillantemente eficaz como actor en un debate.

Yo no debería pretender aquí haberme mantenido neutral como observador externo a lo largo de la dura experiencia vivida por mi amigo. Como nacionalista palestino, durante la década de los setenta hice causa común con él contra el papel descaradamente intervencionista desempeñado por los Estados Unidos, que, tal como nosotros veíamos las cosas, sostenía al Shah y apaciguaba y apoyaba a Israel injusta y anacrónicamente. Veíamos a nuestros dos pueblos como victimas de políticas cruelmente insensibles: supresión, desapropiación, empobrecimiento. Naturalmente, ambos éramos exiliados, aunque debo confesar que incluso entonces yo estaba ya decidido a quedarme donde estaba para el resto de mi vida. Cuando el equipo de mi amigo venció, por decirlo de alguna manera, yo salté de alegría, y no sólo porque, finalmente, él podía volver a casa. Desde la derrota árabe de 1967, el éxito de la revolución iraní —resultado de una alianza improbable del clero y de la gente común que confundió completamente incluso a los más sofisticados expertos marxistas del Medio Oriente— fue el primer golpe importante a la hegemonía occidental en la región. Ambos lo celebramos como una victoria.

Por lo que a mí se refiere, tal vez debido a mi calidad de intelectual laico estúpidamente obstinado, Khomeini mismo nunca me cayó excesivamente simpático, incluso antes de que se pusiese de manifiesto su personalidad oscuramente tiránica e inflexible como gobernante supremo. No siendo un adepto o miembro de partido por naturaleza, nunca me afilié formalmente a ninguno. Ciertamente, me había acostumbrado a ser periférico, a estar fuera del círculo de poder, y tal vez porque yo carecía absolutamente de talento para ocupar una posición dentro de ese círculo encantado, racionalicé las virtudes de la marginalidad. Nunca pude creer completamente en los hombres y las mujeres —porque eso es lo que ellos eran después de todo, *simplemente* hombres y mujeres— que mandaban ejércitos, dirigían partidos y países,

ejercían una autoridad básicamente absoluta. El culto al héroe, e incluso la noción misma de heroísmo aplicada a la mayor parte de los dirigentes políticos, siempre me ha dejado frío. Cuando observaba cómo mi amigo se adhería a un bando, lo abandonaba y luego volvía a él, a menudo con grandes ceremonias de vinculación y rechazo (como entregar y luego recuperar su pasaporte occidental), yo experimentaba una extraña alegría por el hecho de que, siendo un palestino con ciudadanía norteamericana, estaba en mejores condiciones para identificarme con mi destino, sin otras alternativas mejores que envidiar, para el resto de mi vida.

Durante catorce años presté servicio a mi pueblo como miembro independiente del Parlamento palestino en el exilio, el Consejo Nacionai Palestino. En total, el número de sesiones a las que yo asistí equivalían aproximadamente a una semana. Yo me mantenía en el Consejo como un acto de solidaridad, incluso de desafío, porque en Occidente yo sentía que simbólicamente era importante presentarse a sí mismo como palestino de esa manera, como alguien que se vinculaba personal y públicamente con la lucha contra la política de Israel y para conseguir la autodeterminación palestina. Rechacé todos los ofrecimientos que se me hicieron para ocupar cargos oficiales; nunca me afilié a ningún partido o facción. Cuando, durante el tercer año de la *intifada*, me sentí molesto por la política palestina oficial en los Estados Unidos, di a conocer ampliamente mis puntos de vista en el mundo árabe. Nunca abandoné la lucha, ni, obviamente, me puse de parte de los israelíes o americanos, negándome a colaborar con los poderes que todavía hoy veo como los principales autores de las calamidades de nuestro pueblo. De manera parecida, nunca aprobé las políticas de los países árabes, y ni siquiera acepté invitaciones oficiales de su parte.

Estoy perfectamente preparado para reconocer que estas posturas mías, tal vez excesivamente protestatarias, son prolongaciones de las consecuencias esencialmente imposibles y generalmente negativas de ser palestino: carecemos de soberanía territorial, y únicamente contamos con minúsculas victorias y el espacio apenas suficiente para celebrarlas. Tal vez son también la racionalización de mi negativa a ir tan lejos como han hecho muchos otros en mi entrega personal completa a una causa o partido, recorriendo el camino hasta el final con convencimiento y compromiso. Simplemente, no he sido capaz de hacerlo, prefiriendo conservar la autonomía a la vez del francotirador y del escéptico más bien que la cualidad, para mí vagamente religiosa, que comunica el entusiasmo del convertido y del auténtico creyente. Encuentro que este sentido de distanciamiento crítico me ha sido útil (no sé

exactamente en qué medida) después que se anunciaran las negociaciones entre la OLP e Israel en agosto de 1993. Me pareció que la euforia transmitida por los medios de comunicación, por no decir nada de las declaraciones oficiales de felicidad y satisfacción, estaba en contradicción con la cruel realidad de que los líderes de la OLP simplemente se habían rendido a Israel. Decir estas cosas en aquel momento le ponía a uno en una minoría muy reducida, aunque yo creí que debía hacerlo por razones intelectuales y morales. Curiosamente, las experiencias iraníes que he relatado ofrecen ciertos puntos de comparación directa con otros episodios de conversión y retractación pública que salpican la experiencia intelectual durante el siglo XX; episodios de este tipo se han producido tanto en el mundo occidental como en el Oriente Medio y sobre algunos que yo conozco mejor me gustaría reflexionar aquí.

No quiero resultar equívoco o mostrarme excesivamente ambiguo en mi punto de partida: personalmente estoy contra la conversión y la fe en un dios político, del tipo que sea. Considero que ambas conductas —la conversión y la fe— no se compaginan con el intelectual. Esto no quiere decir que el intelectual tenga que quedarse al borde del agua, mojando ocasionalmente el dedo de un pie, pero permaneciendo seco la mayor parte del tiempo. Todo lo que yo he escrito en estas conferencias pone de relieve lo importante que es para el intelectual el compromiso apasionado, el riesgo, la exposición, la entrega a determinados principios, la vulnerabilidad para debatir y dejarse implicar en causas mundanas. Por ejemplo, la diferencia que anteriormente señalé yo entre un intelectual profesional y otro amateur descansa precisamente en que el profesional reclama distanciamiento por motivos profesionales y pretende la objetividad, mientras que el amateur no actúa movido ni por recompensas ni por completar un determinado currículo profesional, sino por el compromiso personal con ideas y valores en la esfera pública. Con el paso del tiempo, el intelectual se vuelve hacia el mundo político en parte porque, al contrario que la academia o el laboratorio, ese mundo está animado por consideraciones de poder e interés, que de manera clara y evidente mueven a toda una sociedad o nación, y que, como fatalmente anunció Marx, arrancan al intelectual de cuestiones relativamente discretas de interpretación para meterlo en otras mucho más significativas de cambio y transformación social.

Todos y cada uno de los intelectuales que trabajan de oficio en la articulación y representación de determinados puntos de vista, ideas o ideologías aspiran lógicamente a que el resultado de su trabajo sea eficaz en

una sociedad. El intelectual que afirma escribir únicamente para sí, o por puro afán de aprender o de hacer ciencia abstracta, no se le puede *ni se le debe creer*. Como dijo en cierta ocasión el gran escritor de nuestro siglo lean Genet, desde el momento mismo en que publicas ensayos en una sociedad has entrado a formar parte de la vida política; por eso, si no quieres ser político, no escribas ensayos o pronuncies conferencias.

El núcleo del fenómeno de la conversión radica en la adhesión, no simplemente en el alistamiento, sino en el servicio y, aunque a uno no le gusta la palabra, la colaboración. Difícilmente puede darse un ejemplo más desprestigiado y desagradable de este tipo de casas en Occidente en general, y de manera particular en los Estados Unidos, que lo sucedido durante la guerra fría, cuando legiones de intelectuales se decidieron a participar en lo que se consideró la batalla los corazones y las mentes de la gente en todo el mundo. En 1949 Richard Crossman editó un libro que se haría famoso y que compendiaba el aspecto extrañamente maniqueo de la guerra fría intelectual; se titulaba *The God That Failed*; esta expresión y su marchamo explícitamente religioso han sobrevivido cuando ya nadie se acuerda del contenido real del libro, del que sin embargo me interesa hacer un breve resumen aquí.

Presentado como un testimonio en favor de la inocencia de prominentes intelectuales occidentales —entre otros se incluía a Ignazio Silone, André Gide, Arthur Koestler y Stephen Spender—, *The God Tnat Failed* les ofreció a cada uno de ellos la oportunidad de narrar sus experiencias del camino hacia Moscú, el inevitable desencanto que siguió, y el posterior retomo y aceptación de la fe no comunista. Crossman concluye su introducción al libro afirmando en enfáticos términos teológicos: «El Diablo vivió en otro tiempo en el cielo, y quienes no se han encontrado con él probablemente no reconocerán a un ángel cuando lo vean».[1] Esto, naturalmente, no es sólo política sino, paralelamente, una puesta en escena de la moralidad. La batalla por la inteligencia se ha transformado en una batalla por el alma, con implicaciones para la vida intelectual que han sido muy nocivas. Así sucedió ciertamente en la Unión Soviética y sus satélites, donde los juicios de escarmiento, las purgas masivas y un gigantesco sistema penitenciario ejemplificaron los horrores de la prueba tras el telón de acero.

En Occidente, a muchos de los antiguos camaradas se les exigió arrepentimiento público, bastante bochornoso cuando implicaba a nombres famosos como los que recoge el libro *The God That Failed*, y mucho peores cuando —en los Estados Unidos de manera especialmente llamativa— tales

confesiones daban lugar a histeria masiva; para algunos, como yo mismo que llegué del Oriente Medio a los Estados Unidos todavía en edad escolar en la década de los cincuenta, cuando el macartismo estaba en su apogeo, este fenómeno contribuyó a modelar una intelectualidad mistificadoramente malintencionada, obsesionada hasta el día de hoy por una amenaza interna y externa desoladoramente exagerada. Se trató de una crisis autoinducida completamente desalentadora, que vino a significar el triunfo del maniqueísmo obtuso sobre el análisis racional y a la vez autocrítico.

Muchas carreras de entonces se asentaron no en el rendimiento intelectual sino en el esfuerzo por demostrar los males del comunismo, sobre el arrepentimiento, o la información acerca de amigos o colegas, o colaborando una vez más con los enemigos de antiguos amigos. Sistemas completos de discurso se derivaron del anticomunismo, desde el supuesto pragmatismo del final de la escuela ideológica hasta su efímero heredero de hace unos años, la escuela del fin de la historia. Lejos de ser una defensa pasiva de la libertad, el anticomunismo organizado condujo agresivamente en los Estados Unidos al apoyo encubierto por parte de la CIA de grupos por lo demás irreprochables como el Congreso de Libertad Cultural —que se vio implicado no sólo en la distribución mundial de *The God That Failed* sino también en el apoyo financiero a publicaciones como *Encounter*—, la infiltración en los sindicatos, organizaciones estudiantiles, Iglesias y universidades.

Obviamente, muchas de las cosas realizadas con éxito en nombre del anticomunismo han sido narradas por quienes las apoyaban como un movimiento. Otros rasgos menos admirables son, en primer lugar, la corrupción de la discusión intelectual abierta y la proliferación del debate cultural basado en un sistema de reglas evangélicas y en último término irracionales (los progenitores de la actual «corrección política») y, en segundo lugar, ciertas formas de automutilación en público que continúan hasta nuestros días. Estas dos últimas cosas han estado acompañadas de hábitos despreciables de reunir recompensas y privilegios de un equipo, sólo para que el mismo individuo cambie de bando, y después recoger recompensas de un nuevo patrón.

De momento, me gustaría subrayar la estética particularmente desagradable de la conversión y la retractación, cómo para la persona afectada la declaración pública de asentimiento y la subsiguiente apostasía produce una especie de narcisismo y exhibicionismo en el intelectual que ha perdido contacto con el pueblo y los procesos a los que supuestamente estaba sirviendo. Yo mismo he repetido varias veces en estas conferencias que,

idealmente, el intelectual representa emancipación e ilustración, pero nunca como abstracciones o como apáticos y distantes dioses a los que se ha de prestar servicio. Las representaciones del intelectual —las ideas que él/ella representa y la forma de representárselas a una audiencia— están vinculadas siempre, y así deben permanecer, a una experiencia permanente en la sociedad, experiencia de la cual forman parte orgánica: del pobre, del marginado, de quien no tiene voz, del que no está representado, del impotente. Estas experiencias son igualmente concretas y permanentes, y no pueden sobrevivir si se las transfigura y después congela en credos, declaraciones religiosas o métodos profesionales.

Tales transfiguraciones cortan la conexión viva existente entre el intelectual y el movimiento o proceso de que forma parte. Además, hay que contar siempre con el peligro espantoso de pensar que uno mismo —los propios puntos de vista, la propia rectitud, las posiciones explícitamente adoptadas— es lo único importante. Releer los testimonios recogidos en las páginas de *The God That Failed* es para mí una experiencia depresiva. Quiero preguntar: ¿Por qué como intelectual creíste en un dios, el que sea? Y además, ¿quién te dio derecho a imaginar que tu antigua fe y el posterior desencanto de la misma fueron tan importantes? De por sí, la fe religiosa me parece perfectamente comprensible y profundamente personal: es más bien cuando un sistema dogmático total, en el que una parte es ingenuamente buena y la otra irreductiblemente mala, sustituye al proceso, al toma y da del intercambio vital, cuando el intelectual laico experimenta la maladada e inapropiada intrusión de un ámbito con otro. La política se convierte en entusiasmo religioso —como sucede hoy en la antigua Yugoslavia—, con el resultado de limpiezas étnicas, masacres en masa e interminables conflictos cuya sola visión nos deja horrorizados.

Irónicamente, muy a menudo el antiguo convertido y el nuevo creyente son igualmente intolerantes, igualmente dogmáticos y violentos. Estos últimos años, además, el giro desde la extrema izquierda hacia la extrema derecha ha dado como resultado una aburrida industria que dice aspirar a la independencia y la ilustración pero que, especialmente en los Estados Unidos, se limita a reflejar la ascendencia del reaganismo y del thatcherismo. La rama norteamericana de esta manera particular de autopromocionarse se ha bautizado a sí misma como Segundos Pensamientos, partiendo de la idea de que los supuestos «primeros pensamientos», que serian los correspondientes a la tumultuosa década de los sesenta, habían sido al mismo tiempo radicales y equivocados. En cuestión de unos meses, a finales de la década de los

ochenta, Segundos Pensamientos aspiró a convertirse en un movimiento, alarmantemente bien subvencionado por mecenas de la derecha como las fundaciones Bradley y Olin. Los empresarios específicos fueron David Horowitz y Peter Collier, de cuyas plumas fluye una verdadera corriente de libros, parecidos entre sí como una gota a otra; la mayor parte de estas publicaciones contiene las revelaciones de antiguos radicales que, por fin, han visto la luz y, en palabras de uno de ellos, se han convertido en decididamente pro-americanos y anticomunistas.**[2]**

Si los radicales de la década de los sesenta, con sus polémicas contra la guerra de Vietnam y su antiamerikanismo (pronunciaban siempre *american* con «k»: *amerikan*), eran dogmáticos y autodramatizadores en sus creencias, los seguidores de Segundos Pensamientos son igualmente vociferantes y dogmáticos. El único problema, naturalmente, es que ahora no hay mundo comunista, ni imperio del mal, aunque tampoco parecen existir límites a la autoexpurgación y piadosa recitación de fórmulas penitenciales acerca del pasado resultante. En el fondo, pues, lo que realmente se celebraba era el paso de un dios a otro nuevo. Lo que en su día fue un movimiento basado en parte en idealismo entusiástico y en la insatisfacción por la situación del momento, lo han simplificado y remodelado retrospectivamente los Segundos Pensadores, para los cuales no se trataba en realidad de otra cosa que de —son sus palabras— humillación ante los enemigos de América y ceguera criminal para la brutalidad comunista.**[3]**

En el mundo árabe, el intrépido, aunque etéreo y en ocasiones destructivo, nacionalismo panárabe del periodo de Nasser, llegado a su fin durante la década de los setenta, ha sido reemplazado por un conjunto de credos locales y regionales, la mayor parte de ellos administrados estridentemente por regímenes minoritarios impopulares y sin ideas. En este momento se ven amenazados por toda una legión de movimientos islámicos. En cada país árabe se ha mantenido en pie, sin embargo, una oposición laica y cultural; los escritores, artistas, comentaristas políticos e intelectuales más dotados forman generalmente parte de ella, aunque constituyen una minoría y muchos de ellos han sido reducidos al silencio o enviados al exilio.

Un fenómeno más vergonzoso es el poder y la riqueza de los Estados del petróleo. Gran parte de la atención sensacionalista que los medios de comunicación occidentales dedican a los regímenes Baas de Siria e Iraq han tendido a pasar por alto la presión más silenciosa e insidiosa al conformismo ejercida por gobiernos que disponen de enormes cantidades y ofrecen a académicos, escritores y artistas espléndidos patronazgos. Esta presión se hizo

particularmente llamativa durante la crisis y la guerra del Golfo. Antes de la crisis, apoyaron y defendieron de forma poco crítica el arabismo intelectuales progresistas que se creían los continuadores de la causa del nasserismo y del impulso antiimperialista y a favor de la independencia de la Conferencia de Bandung, así como el movimiento de los no alineados. Inmediatamente después de la invasión de Kuwait por parte de Iraq se produjo un realineamiento de intelectuales. Se ha sugerido que secciones enteras de la industria egipcia de publicaciones, juntamente con numerosos periodistas, cambiaron de manera poco menos que repentina de opinión. Antiguos nacionalistas árabes empezaron de pronto a entonar las alabanzas de Arabia Saudita y de Kuwait, odiados enemigos del pasado y ahora nuevos amigos y amos.

Probablemente se repartieron lucrativas recompensas para que se produjese el mencionado giro de ciento ochenta grados, pero los Segundos Pensadores árabes descubrieron también sus apasionados sentimientos en torno al islam, así como las singulares virtudes de alguna que otra dinastía reinante del Golfo. Sólo uno o dos años antes, muchos de ellos (incluidos los regímenes del Golfo que subvencionaban a Saddam Hussein) habían promovido celebraciones y festivales en honor de Iraq, cuando este país mantuvo a raya al antiguo enemigo del arabismo, «los persas». El lenguaje de aquellos tempranos días era acrítico, altisonante, emocional, y apestaba a culto de los héroes y efusión cuasi religiosa. Cuando Arabia Saudita invitó a George Bush y a sus ejércitos, estas voces se convirtieron. Ahora destilaban un rechazo formal y mucho más reiterativo del nacionalismo árabe (convertido por ellas en un burdo remedo), alimentado por un apoyo acrítico de los actuales gobernantes.

Para los intelectuales árabes, las cosas se han complicado ulteriormente debido a la nueva prominencia de los Estados Unidos como mayor potencia extranjera en el Oriente Medio. Lo que en su día había sido un antiamericanismo automático e irreflexivo —dogmático, basado en tópicos, ridículamente simple— se convirtió ahora repentinamente en proamericanismo. En muchos periódicos y revistas a través de todo el mundo árabe, pero especialmente en aquellos que, como era de todos conocido, tenían las subvenciones del Golfo siempre a mano, las criticas contra los Estados Unidos descendieron en picado y en ocasiones hasta fueron eliminadas; este fenómeno coincidió con las prohibiciones de rigor de criticar a uno u otro de los regímenes de la zona, que prácticamente fueron deificados.

Un grupo muy pequeño de intelectuales árabes descubrió de pronto el nuevo papel que podían desempeñar en Europa y los Estados Unidos. En su día habían sido marxistas militantes, trostkistas y defensores del movimiento palestino. Después de la revolución iraní, algunos se habían hecho islamistas. Cuando los dioses huyeron o fueron expulsados, estos intelectuales quedaron mudos, a pesar de que alguno intentó calculadoramente encontrar aquí o allí nuevos dioses a los que servir. Uno de ellos en particular, un hombre que en su día había sido un fiel trotskista, más tarde abandonó la izquierda y volvió, como hicieron otros muchos, al Golfo, donde se dedicó al floreciente negocio de la construcción. Se había representado a sí mismo justamente antes de la crisis del Golfo y se convirtió en critico apasionado de un régimen árabe en particular. Nunca escribió con su verdadero nombre, sino que usó una retahíla de seudónimos para proteger su identidad (y sus intereses); atacó indiscriminada e histéricamente a la cultura árabe como un todo, y de tal manera lo hizo que consiguió atraer sobre él la atención de los lectores occidentales.

En la actualidad, todo el mundo sabe que intentar expresar alguna crítica contra la política de los Estados Unidos o de Israel en los medios de comunicación occidentales predominantes resulta sumamente difícil; por el contrario, decir cosas que parezcan hostiles hacia los árabes como pueblo y cultura, o hacia el islam como religión, resulta irrisoriamente fácil. De hecho existe una guerra cultural entre los portavoces de Occidente y los del mundo musulmán y árabe. En una situación tan candente, lo más difícil para un intelectual es mantener el sentido crítico, negarse a adoptar un estilo retórico que sea el equivalente verbal del bombardeo en alfombra, y en cambio centrarse en temas como el apoyo norteamericano a regímenes clientelares impopulares, que para una persona que escribe en los Estados Unidos son tal vez más sensibles a la discusión crítica.

Por otra parte, se tiene naturalmente la certeza virtual de hacerse con una audiencia si, como intelectual árabe, apoyas apasionadamente —servilmente incluso— la política de los Estados Unidos, atacas a sus críticos y, si resulta que son árabes, inventas pruebas que demuestren su villanía; en el caso de que sean norteamericanos, confeccionas historias y situaciones que muestren su duplicidad; alargas historias sobre los árabes y los musulmanes que tengan el efecto de desacreditar su tradición, desfigurar su historia, acentuar sus debilidades, que naturalmente abundan. Por encima de todo, atacas a quienes hayan sido declarados oficialmente enemigos de los Estados Unidos: Saddam Hussein, baasísmo, nacionalismo árabe; movimiento palestino, visiones

árabes de Israel. Y, naturalmente, esto te hace cosechar los esperados encomios: eres calificado de valiente, franco, apasionado, etcétera, etcétera. Naturalmente, el nuevo dios es Occidente. Los árabes, dices tú, deberían intentar parecerse más a Occidente, deberían mirar a Occidente como a fuente y punto de referencia. Adiós la historia de lo que realmente hizo Occidente. Adiós los resultados destructivos de la guerra del Golfo. Nosotros, árabes y musulmanes, somos los enfermos, nuestros problemas son nuestros y de nadie más, totalmente autoinfligidos.[4]

Acerca de todos estos tipos de conducta habría que destacar varias cosas. En primer lugar, aquí no aparece el universalismo por ningún lado. Puesto que sirves acríticamente a un dios, todos los demonios se encuentran siempre en el otro bando: esto era así cuanto militabas en el trostkismo y lo sigue siendo ahora que te retractas de tu antigua militancia. No piensas de la política en términos de interrelaciones, o de historias comunes como, por ejemplo, la prolongada y complicada dinámica que ha vinculado a árabes y musulmanes con Occidente; y viceversa. El análisis intelectual auténtico prohíbe que a una parte se le ponga la etiqueta de inocente, y a la opuesta la de mala. En realidad, el concepto mismo de parte es, cuando se discute sobre culturas, muy problemático, desde el momento que la mayor parte de las culturas no son pequeños envoltorios resistentes al agua, completamente homogéneas, en su totalidad dios o diablo. Pero si tu ojo está pendiente de tu amo, no puedes pensar como un intelectual, sino sólo y exclusivamente como un discípulo y acólito. En el reverso de tu mente se encuentra el pensamiento que tú debes elegir, y no rechazar.

En segundo lugar, tu propia historia al servicio de anteriores dueños es ignorada o demonizada, naturalmente; pero ello no debe provocar en ti las mínimas dudas sobre ti mismo, ni estimular en ti ningún deseo de cuestionar la premisa de servir ruidosamente a un dios, y a continuación dar impulsivamente un bandazo para hacer lo mismo con un nuevo dios. Lejos de eso: de la misma manera que en el pasado te habías inclinado de un dios a otro, continúas haciendo eso mismo en el presente, un tanto más cínicamente, es verdad, pero en definitiva con el mismo resultado.

Por el contrario, el verdadero intelectual es un ser secular. Aunque muchos intelectuales pretenden que sus representaciones son de cosas más elevadas o valores últimos, la moralidad empieza con su actividad en este nuestro mundo secular: dónde tiene lugar, al servicio de qué intereses está, cómo concuerda con una ética coherente y universalista, cómo distingue entre poder y justicia, qué revela de las propias opciones y prioridades. Esos dioses

que siempre defraudan, al final exigen del intelectual una especie de certeza absoluta y una visión total e inconsútil de la realidad que únicamente reconoce a discípulos o enemigos.

Personalmente, lo que me llama la atención como mucho más interesante es la pregunta acerca de cómo conservar un espacio en la mente abierto para la duda y para una medida de ironía atenta y escéptica (preferiblemente también autoironía). Sí, tú tienes convicciones y emites juicios, pero unas y otros han llegado finalmente a formalizarse por obra de otros, y en virtud de un sentido de asociación con otros intelectuales, un movimiento que se expande como las raíces de la hierba, una historia ininterrumpida, un conjunto de vidas vividas. Por lo que se refiere a abstracciones u ortodoxias, el problema que plantean es que todas ellas son patrones que de continuo necesitan conciliación y, a la vez, lucha. La moralidad y los principios de un intelectual no deberían constituir una especie de caja de engranajes sellada que impele al pensamiento y la acción en una sola dirección, y es accionada únicamente con una fuente de gasolina. El intelectual tiene que ir de acá para allá, ha de disponer del espacio en que se mantiene erguido y responde a la autoridad, puesto que el sometimiento mudo a la autoridad en el mundo de hoy es una de las mayores amenazas para una vida intelectual activa y moral.

Es difícil hacer frente a esa amenaza en uno mismo, y más difícil aún encontrar una vía para ser coherente con tus creencias y, al mismo tiempo, permanecer lo suficientemente libre como para crecer, cambiar la propia mente, descubrir cosas nuevas, o redescubrir aquello que tiempo atrás habías dejado apartado. El aspecto más duro de la existencia de un intelectual es representar lo que profesas a través de tu trabajo e intervenciones, sin convertirte en una institución, o una especie de autómata que actúa a instancias de un sistema o método. Todo aquel que ha experimentado el gozo de haber tenido éxito en este terreno y también en el esfuerzo por mantenerse alerta y fume apreciará lo raro que resulta esa convergencia. Pero la única manera de conseguirlo siempre es no olvidar que, como un intelectual, eres tú quien tiene que escoger entre representar activamente la verdad de la mejor manera que te sea posible y permitir pasivamente que un amo o una autoridad te dirija. Para el intelectual laico, esos dioses siempre defraudan.

Notas

[1] Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Londres: Fontana, 1988). <<

[2] Londres: Faber & Faber, 1992. <<

[3] En *The Political Responsability of Intellectualls*, eds. Ian Maclean, Alan Montefiore y Peter Winch (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pág. 27. <<

[4] *Intellectuals* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1988), pág. 342. <<

[5] «Jimmy», *The American Scholar* (invierno 1994), págs. 102-110. <<

[1] Cit. Según la ed. inglesa de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith, *The Prison Notebooks: Selections* (Londres: Lawrence and Wishart, 1973). **<<**

[2] Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trad. ing. de Richard Aldington (Londres: Norton, 1980), pág. 43. <<

[3] *Ibíd.*, pág. 52. <<

[4] En 1762, un comerciante protestante llamado Jean Calas de Toulouse fue juzgado y posteriormente ejecutado bajo la acusación de haber matado a su hijo, que se iba a convertir al catolicismo. Aunque las pruebas contra él eran endebles, se le condenó rápidamente, basándose en la extendida creencia de que los protestantes eran fanáticos que simplemente se deshacían de cualquier otro protestante para rehabilitar el buen nombre de la familia Calas (aunque ahora sabemos que también él manipuló su propia prueba). Maurice Barrés fue un prominente adversario de Alfred Dreyfus. Como novelista francés de finales del siglo XIX y principios del XX mostró tendencias protofascistas y antiintelectualistas y defendió la existencia de un inconsciente político, en virtud del cual razas y naciones eran portadoras colectivas de ideas y tendencias. <<

[5] *La Trahison* fue publicada por Bernard Grasset en 1946. <<

[6] Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (Nueva York: Seabury Press, 1979), págs. 28-43. <<

[7] Michel Foucault, *Power/Kowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (Hemel Hempstead: Harvester Press, 1981). <<

[8] Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy y Aileen Kelly (Londres: Penguin, 1980). <<

[9] Seamus Deane, *Celtic Revivals: Essays in Modern Irish Literature 1880-1980* (Londres: Faber & Faber, 1985), págs. 75-76. <<

[10] C. Wright Mills, *Power, Politics, end People; The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Hotowitz (Nueva York: Ballantine, 1963), pág. 299. <<

[1] George Orwell, *Collected Essays* (Londres: Secker and Wartburg, 1970). <<

[2] He discutido esta práctica en *Orientalism* (Londres: Penguin, 1991), *Covering Islam* (Nueva York: Pantheon, 1981), y más recientemente en *The New York Times Sunday Magazine*, 21 de noviembre. 1993, artículo: «The Phoney Islamic Threat». **<<**

[3] Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. ing. Harry Zohn (Londres: Fontana, 1973). <<

[4] Edward Shils, «The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis», *Comparative Studies in Society and History*, vol. I (1958-1959), págs. 5-22. <<

[5] Este aspecto lo ilustra persuasivamente Kirkpatrick Sale, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy* (Nueva York: Knopf, 1992). <<

[6] El movimiento estudiantil chino del 4 de mayo de 1919 se produjo como respuesta inmediata a la Conferencia de Versalles del mismo año que había sancionado la presencia japonesa en Shantung, cuando 3000 estudiantes se reunieron en la plaza Tianamnen. Esta primera protesta china señaló el comienzo de otros movimientos organizados de estudiantes de alcance nacional en el siglo XX. Fueron arrestados 32 estudiantes, lo que condujo a una nueva movilización de los estudiantes para exigir la puesta en libertad de sus compañeros y, al mismo tiempo, para pedirle al gobierno una acción rápida en relación con el asunto de Shantung. El intente del gobierno de suprimir el movimiento estudiantil fracasó cuando los estudiantes recibieron el apoyo de la nueva clase empresarial entonces emergente que se sentía amenazada por la competencia japonesa. Véase John Israel, *Student Nationalism in China, 1927-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1966). <<

[7] Aimé Césaire, *The Collected Poetry*, trad. ing. de Clayton Eshelman y Annette Smith (Berkeley: University of California Press, 1983), pág. 72. <<

[8] Véase Carol Gluck, *Japan’s Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985). **<<**

[9] John Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (Londres: Faber & Faber, 1986). <<

[10] Masao Miyoshi, *Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), págs. 125, 108. Maruyama Masao fue un escritor japonés de la posguerra y un crítico importante de la historia imperial japonesa y del sistema imperial; Miyoshi lo describe como excesivamente receptivo de la estética y del predominio intelectual de Occidente. <<

[1] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life,* trad. ing. E.F.N. Jephcott (Londres: New Left Books. 1951), págs, 38-39. <<

[2] Adorno, *Minima Moralia*, pág. 87. <<

[1] Se cita la versión inglesa de David Macey: *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France* (Londres: New Left Books, 1981). <<

[2] Debray, *Teachers, Writers, Celebrities*, pág. 71. <<

[3] *Ibid.*, pág. 81 <<

[4] Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (Nueva York: Basic Bocks, 1987). <<

[5] Jacoby, *The Last Intellectuals*, págs. 219-220 **<<**

[6] Jean-Paul Sartre, *What is Literature?* (Londres: Methuen, 1967). <<

[1] Peter Novick, *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pág. 62&: <<

[2] He discutido detalladamente el contexto imperial de estas visiones en *Culture and Imperialism* (Londres: Vintage, 1994), págs. 204-224. <<

[3] Para una explicación de estos dudosos procedimientos intelectuales, véase Noam Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* (Londres: Pluto Press, 1989). <<

[4] El lector puede encontrar una versión completa de este argumento en mi «Nationalism, Human Rights, and Interpretation» en *Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures 1992*, ed. Barbara Johnson (Nueva York: Basic Books, 1993), págs. 175-205. <<

[5] Noam Chomsky, *Language and Mind* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), págs. 90-99. <<

[6] Véase mi artículo «The Morning After», *London Review of Books*, 21 de octubre de 1993, vol. 15, n.º 20, 3-5. <<

[1] *The God That Failed*, ed. Richard Crossman (Washington, D. C.: Regnery Gateway, 1987), pág. VII. <<

[2] Hay un relato sutilmente divertido de un congreso de Segundos Pensamientos escrito por Christopher Hitchens, *For the Sake of Argument: Essays and Minority Reports* (Londres: Verso, 1993), págs. 111-114. <<

[3] Sobre las diferentes variedades de autonegación, el lector encontrará un texto interesante en E. P. Thompson, «Disenchantment or Apostasy? A Lay Sermon», en *Power and Consciousness*, ed. Conor Cruise O'Brien (Nueva York: New York University Press, 1969), págs. 149-182. <<

[4] Una obra que tipifica algunas de estas actitudes es la de Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, trad. ing, de John Howe (Londres, Saqi Books, 1992). <<